கல்வெட்டு ஆய்வாளர்

எஸ். இராமச்சந்திரன் கட்டுரைகள்

(தென்னிந்தியச் சமூக வரலாற்று ஆய்வு நிறுவனம்- South Indian Social History Research Institute)

பாகம் 1

(1) சித்திரையில்தான் புத்தாண்டு

இக் கட்டுரை முற்ற முழுக்க ஒரு வரலாற்று ஆய்வே. சித்திரை மாதம் முதல் தேதியன்று பிறக்கின்ற புத்தாண்டைத் தமிழ்ப் புத்தாண்டு என்று குறிப்பிடுவது சரியா என்ற ஒரு விவாதம், கடந்த நூற்றாண்டில் தமிழறிஞர்களிடையே எழுந்தது. சித்திரையை முதல் மாதமாகக் கொள்ளும் காலக்கணக்கீடோ, அறுபது தமிழ் வருடப் பெயர்களாகக் குறிப்பிடப்படும் பிரபவாதி ஆண்டுகளின் பெயர்களோ தமிழ் மரபைச் சார்ந்தவையல்ல என்று முடிவு செய்யப்பட்டதாகத் தெரிகிறது.

சங்க இலக்கியங்களில் "தைந்நீராடல்' எனப்பட்ட பாவை நோன்பு சிறப்பாகக் குறிப்பிடப்படுகிறது என்பது உண்மையே. ஆனால் அதனைச் சூரிய வழிபாட்டுடன் தொடர்புபடுத்துவதற்குரிய குறிப்போ, புத்தாண்டு தொடங்குகிறது என்று அனுமானிப்பதற்கு அடிப்படையான சூரியனின் வடக்கு நோக்கிய நகர்வு (உத்தராயனத் தொடக்கம்) தை மாதம் முதல் தேதியன்றுதான் நிகழ்கிறது என்பது பற்றிய குறிப்போ சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படவில்லை. எனவே சங்க இலக்கியங்கள் குறிப்பிடும் தைந்நீராடலுக்கும் புத்தாண்டுப் பிறப்பிற்கும் தொடர்பில்லை என்பது வெளிப்படை.

அவ்வாறாயின், தை மாதப் பிறப்பினைத் தமிழ்ப் புத்தாண்டாகத் தமிழறிஞர்கள் சிலர் முடிவு செய்ததற்கு என்ன அடிப்படை இருக்கக்கூடும் என யோசித்தால், ஆங்கில வருடப் பிறப்புக் காலமாகிய ஜனவரி மாதத்தினையொட்டித் தை மாதம் வருவதாலும், விக்ரம சகாப்தம், சாலிவாகன சகாப்தம் முதலியனவெல்லாம் காலாவதியாகிப் போய் ஐரோப்பிய சகாப்தம் - சொல்லப்போனால் கிறிஸ்துவ யுகம் - அகிலத்தையே ஆக்கிரமித்துவிட்டதாலும், அதற்கு ஒத்து வருகிற வகையில் நமது பழம் மரபுகளுக்குப் புதிய விளக்கமளிக்கிற ஓர் ஒத்திசைவே இதற்கு அடிப்படையாக இருந்திருக்க வேண்டும் எனத் தோன்றுகிறது.

இந்தச் சிந்தனைப் போக்கு, 16ஆம் நூற்றாண்டிலேயே தொடங்கிவிட்டதெனத் தெரிகிறது. தமிழில் வெளிவந்த முதல் அச்சு நூலான தம்பிரான் வணக்கத்தில், கிறிஸ்துவ அப்தம் 1578ஆம் ஆண்டு அக்டோபர் மாதம் 20ஆம்

தேதி அன்று அச்சிடப்பட்டதாகப் போர்ச்சுக்கீசிய மொழியிலும், அற்பிகை மாதம் 20ஆம் தேதி அச்சிடப்பட்டதாகத் தமிழிலும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. அக்டோபர் மாதத்துக்கு நேரான தமிழ் மாதம் அற்பிகை (ஐப்பசி) எனக் கருதப்பட்டுள்ளது.

கி.பி. 18ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் தமிழகத்தில் சமயப் பணிபுரிந்த இத்தாலி நாட்டைச் சேர்ந்த கத்தோலிக்கத் துறவியான வீரமாமுனிவர், தமது தேம்பாவணியில் (மகவருள் படலம், பா. 96) ஏசுநாதர் மார்கழி 25ஆம் தேதியன்று பிறந்தார் எனக் குறிப்பிடுகிறார். ஐரோப்பியக் காலண்டர் மாதங்களையும் தமிழ் மாதங்களையும் ஒன்றுபடுத்திப் பார்க்கும் போக்கின் தொடர்ச்சியாகவும், தைத்திங்களில் தமிழ்ப் புத்தாண்டு தொடங்குவதாகக் கருதும் மனப்போக்கின் ஆரம்பமாகவும் இதனைக் கருதலாம்.

2000 ஆண்டுகளுக்கு முன்பு கிரேக்கர்கள் Spring எனப்படும் வசந்த காலத்தைத்தான் புத்தாண்டுத் தொடக்கமாகக் கருதினர். கிரேக்க ரோமானிய நாகரிகங்களில், மார்ச் மாதம் முதல் நாளன்று வசந்த காலம் தொடங்குவதன் அறிகுறியாக ஒருவர் மேல் ஒருவர் சாய நீரைத் தெளித்துக் கொண்டும் குறும்புகள் செய்தும் சிரித்து விளையாடியும் மகிழ்வர். மேலைநாடுகளில் உறைய வைக்கும் குளிர்காலம் முடிந்து வெயிற்காலம் தோன்றுவது மிகவும் மகிழ்ச்சியுடன் வரவேற்கப்பட்டது. வணிகர்களும் அரசாங்கமும் தமது வரவு செலவுக் கணக்கை அன்றுதான் தொடங்குவர். இம்மரபுகள்தாம், ஏப்ரல் மாதம் முதல் நாளுக்கு மாற்றப்பட்டுத் தற்போது உலகளவில் பின்பற்றப்படுகின்றன. இவ்வாறு மாற்றப்பட்டதற்குப் பல காரணங்கள் உள்ளன.

கிரேக்கக் காலக் கணக்கீட்டின்படி, செவ்வாய்க் கிரகத்தை அதிபதியாகக் கொண்ட "ஏரீஸ்' வீட்டில் சூரியன் இருக்கின்ற மாதமே மார்ச் மாதமாகும். ரோமானிய (லத்தீன்) காலக் கணக்கீட்டின்படி, ஏரீஸ் எனப்படும் முதல் மாதம், மார்ச் 21ஆம் தேதி முதல் ஏப்ரல் 20ஆம் தேதி வரையிலும் நீடிக்கும். பிசஸ் எனப்படும் இறுதி மாதம், மார்ச் 20ஆம் தேதி முடிவடையும்.

இந்திய ஜோதிட அறிவியலில் பூர்ணிமாந்தக் கணக்கீட்டின்படி, மாசி மகத்துடன் முடிவடையும் மாசி மாதத்துக்குப் பின்னர் பங்குனி மாதம், மார்ச்

14 தேதியளவில் பிறக்கும். பாரசீக சமயமான ஜெராஸ்ட்ரிய சமய நூல்களில் மாசி மாதம் (பிர்தௌஸ்) என்பதே ஓர் ஆண்டின் இறுதி மாதமாகும். இவ்வாறு பங்குனி - சித்திரை ஆகிய மாதங்களுள் ஒன்றே, அவ்வப் பிரதேச வேறுபாடுகளுக்கேற்ப ஆண்டின் தொடக்க மாதமாகக் கருதப்பட்டுள்ளது. காலக்கணக்கீட்டில் மீன (பங்குனி) மாதமும், மேஷ (சித்திரை) மாதமுமே முதன்மை பெற்று வந்துள்ளன என்பது ""மீன மேஷம் பார்த்தல்'' என்ற பேச்சு வழக்காலும் தெளிவாகும்.

இப்போது தை மாதத்தைத் தமிழ்ப் புத்தாண்டின் தொடக்கமாகக் கொள்வதற்குச் சங்க காலத் தமிழ் இலக்கியங்களில் மறைமுகமாகவாகிலும் ஏதேனும் குறிப்பு காணப்படுகிறதா?

கி.பி. 7ஆம் நூற்றாண்டில் தொடங்கிய பக்தி இலக்கியக் காலகட்டத்தில் மார்கழி நீராடல் நோன்பாகப் பரிணமித்த தை மாதப் பாவை நோன்புக்கும், உழவர் திருநாளாகக் கருதிக் கொண்டாடப்படுகின்ற பொங்கல் திருநாளுக்கும் இடையே உள்ள தொடர்பு என்ன என்று நாம் புரிந்துகொள்வது அவசியம்.

மார்கழி நீராடல் மரபு வைணவ சம்பிரதாயத்தில் கண்ணன் வழிபாட்டோடு தொடர்புபடுத்தி முதன்மைப்படுத்தப்படுகிறது. மார்கழி நீராடல் மரபில் கண்ணனுடைய அண்ணனாகிய பலராமனுக்கும் ஓர் இடம் உண்டு. பலராமன் சங்க இலக்கியங்களில் வாலியோன் (வெள்ளையன்) என்ற பெயரில் குறிப்பிடப்படுகிறான். அவனுடைய ஆயுதம் ஏர்க்கலப்பை ஆகும். (""நாஞ்சிற்பனைக் கொடியோன்'' - புறநானூறு 56:4) அதாவது அவனே சங்ககால விவசாயக் கடவுள் ஆவான்.

பலராமனை "புஜங்கம புரஸ்ஸர போகி' எனக் கி.பி. 9ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த பராந்தக வீர நாராயண பாண்டிய மன்னனின் தளவாய்புரச் செப்பேடு' குறிப்பிடுகிறது. எனவே, போகிப் பண்டிகை என நாம் குறிப்பிடுவது பலராமனுக்கு உரிய விழாவே தவிர பரவலாகக் கருதப்படுவது போல இந்திரனுக்கு உரிய விழா அன்று. இந்திர விழா சித்திரை மாதப் பூர்ணிமையன்று நிகழ்ந்தது என்பது சிலப்பதிகாரத்தில் தெளிவுபடக் குறிப்பிடப்படுகிறது. எனவே, மார்கழித் திங்களின் இறுதி நாளன்று

கொண்டாடப்படும் போகிப் பண்டிகை விவசாயக் கடவுளான பலராமனுக்கு உரிய விழாவே.

பூம்புகாரில் இந்திர விழாவின்போது ""சித்திரைச் சித்திரைத் திங்கள் சேர்ந்தெனக் காவற் பூதத்துக் கடை கெழு பீடிகை புழுக்கலும் நோலையும் விழுக்குடை மடையும் பூவும் புகையும் பொங்கலும் சொரிந்து'' மூதிற் பெண்டிர் வழிபட்டனர் எனச் சிலப்பதிகாரம், இந்திர விழவூரெடுத்த காதை வரி 64 - 69களில் குறிப்பிடப்படுகிறது.

பிற்காலச் சோழராட்சியின்போது தைப் பொங்கல் விழா என்பது தமிழர் திருநாளாகக் கருதப்பட்டதா; தமிழ்ப் புத்தாண்டு என்பது தைப் பொங்கலன்று தொடங்கிற்றா? இவை இரண்டிற்குமே தெளிவான விடை ""அல்ல'' என்பதுதான்.

சூரியன் தட்சிணாயனத்திலிருந்து உத்தராயனத்திற்குத் திரும்புகின்ற நாள் என்ற காலக்கணக்கீட்டின் அடிப்படையில் தை மாதம் முதல் தேதிக்கு முக்கியத்துவம் வழங்கப்படுவது பிற்காலச் சோழர் ஆட்சியில் நடைமுறைக்கு வந்துவிட்டது என்பது உண்மையே.

ஆட்டைவட்டம் எனப்படும் ஓர் ஆண்டின் சுழற்சியை - 360 பாகைகளை - 90 பாகைகள் கொண்ட நான்கு பிரிவுகளாகப் பிரித்து, சித்திரை விஷு, தக்ஷிண அயனம், ஐப்பசி விஷு, உத்தர அயனம் எனக் குறிப்பிடும் வழக்கம், கி.பி. 998ஆம் ஆண்டைச் சேர்ந்த தஞ்சை மாவட்டம் திருவலஞ்சுழி சேத்ரபால தேவர் கோயிற் கல்வெட்டில் பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளது. இருப்பினும் இந்நாள் புத்தாண்டுத் தொடக்கமாகவோ தமிழர்க்கு மட்டுமேயுரிய திருநாளாகவோ கருதப்படவில்லை.

சூரிய குலத்தைச் சேர்ந்தவர்களாகச் சொல்லப்படும் சோழர்களின் ஆட்சியில் முதன்மையான நிர்வாகப் பதவியை வகித்த சேக்கிழார் நாக தெய்வத்தைத் தமது குல தெய்வமாகக் கொண்டவர் ஆவார். அப்படி இருக்க சேக்கிழார் தம் பெரிய புராணத்தில் ஓரிடத்தில்கூடத் தைப் பொங்கல் விழாவை முதன்மைப்படுத்தியோ, தமிழகத்தின் நெற்களஞ்சியமான தஞ்சைப் பகுதியின் உழவர்கள் கொண்டாடிய முதன்மையான ஒரு

விழாவாகவோ குறிப்பிடவில்லை என்பது எண்ணிப் பார்க்கத்தக்கது.

சோழ நாட்டு மள்ளர்களைக் (பள்ளர்களை) குறிப்பிடுகையில் ""இழுது செய்யினுள் இந்திரத் தெய்வதம் தொழுது நாற்று நடுவார் தொகுதியே பழுதில் காவிரி நாட்டின் பரப்பெல்லாம்'' என்றே சேக்கிழார் வருணிக்கிறார். (திருத்தொண்டர் புராணம், திருநாட்டுச் சிறப்பு, பா. 10, 12).

தமிழக வரலாற்றில் மருத நில உழவர்களான தேவேந்திர குல மள்ளர்களின் இடத்தையும், மழைக் கடவுளாகிய இந்திரனுக்குரிய இடத்தையும், நிர்ணயிக்க உதவும் பல குறிப்புகளுள் இதுவும் ஒன்றாகும். இங்கும் வேளாண்மை தொடர்பான விழாவாகத் தைப் பொங்கலோ, வேளாண்மைக்குரிய கடவுளாக பலதேவனோ முதன்மைப்படுத்தப்படவில்லை.

பிற்காலச் சோழர்களின் ஆட்சிக்காலத்தில்கூட இந்திர விழாவைவிட பலராமன் விழாவாகிய போகி - பொங்கல் விழா முதன்மை பெற்றுவிடவில்லை என்பது தெளிவாகத் தெரிய வருகிறது. பூம்புகாரில் சித்திரைத் திங்களில் இந்திர விழா கொண்டாடப்பட்டதைப் பற்றிய இலக்கியச் செய்திகளின் அடிப்படையில் பார்த்தாலும் தேவர்களின் தலைவனாகிய இந்திரனுக்கு ஆண்டின் தொடக்க காலத்தில் விழா எடுக்கின்ற மரபு நீண்ட நெடுங்காலமாகச் சோழ நாட்டில் தொடர்ந்து வந்திருக்கின்றது என்பதும் பலராமன் விழாவாகிய தைப்பொங்கலைவிட இந்திர விழா பழைமையானது என்பதும் புலனாகின்றன.

பருவங்களின் தலைவன் பிரஜாபதி என வேதங்கள் கூறுகின்றன. மகாபிரஜாபதி என இந்திரனைக் குறிப்பிடுவர். எனவேதான், பருவங்களின் தலைமைப் பருவம் தொடங்கும் சித்திரை மாதத்தில் இந்திரவிழா கொண்டாடப்பட்டிருக்க வேண்டும். மருத நிலத்தின் தெய்வமாக இந்திரனையும், அந்நிலத்துக்குரிய பெரும் பொழுதாக இளவேனில் பருவத்தையும் குறிப்பிடுவதே தமிழிலக்கிய மரபாகும்.

வரலாற்று உண்மைகளிலிருந்து நாம் சற்று கவனத்தைத் திருப்பிப் பருவங்களின் சுழற்சியை அடிப்படையாகக் கொண்ட இயற்கையின்

காலக்கணக்கீட்டுக்கு வருவோம்.

""திண்ணிலை மருப்பின் ஆடு தலையாக விண்ணூர்பு திரிதரும் வீங்கு செலல் மண்டிலம்'' என்பது சங்க இலக்கியமாகிய நெடுநல்வாடையில் இடம்பெறும் தொடராகும். (வரி 160 - 161) மேஷ ராசியே தலையான (முதல்) ராசி என்பது இதன் பொருள். மேஷ ராசியில் சூரியன் பிரவேசிக்கின்ற மாதத் தொடக்கமே புத்தாண்டின் தொடக்கமாகும். ரோமானிய நாகரிகத்தில் முதல் மாதமாகக் கருதப்பட்ட "ஏரீஸ்' என்பது ஆடு (மேஷம்) என்றே பொருள்படும்.

இக்ஷ்வாகு மன்னர்களின் கி.பி. 3 - 4ஆம் நூற்றாண்டுக் கல்வெட்டுகளில் கிம்ஹ (கிரீஷ்ம), வஸ்ஸ (வர்ஷ), சரத் என்ற மூன்று காலங்கள் குறிப்பிடப்படுகின்றன. அதாவது கோடை, மழை, பனிக் காலங்களே இவ்வாறு குறிப்பிடப்பட்டன. இந்த வரிசையே தமிழ் இலக்கண மரபிலும் இளவேனில் - முதுவேனில், கார் - கூதிர், முன்பனி - பின்பனி என்று சற்று விரிவாகக் குறிப்பிடப்படுகிறது. எனவே வானநூல் - ஜோதிட அடிப்படையிலும் கோடைக்காலமே ஆண்டின் தொடக்கமாகும்.

சீவக சிந்தாமணியில் முக்தியிலம்பகத்தில் (3070 - 72) சீவகன் ஓராண்டுக் காலம் தவம் செய்தது வர்ணிக்கப்படுகிறது. நந்நான்கு மாதங்கள் கொண்ட மூன்று பருவங்களாக, ""தீயுமிழ் திங்கள் நான்கு, வானம் நீர்த்திரள் சொரிந்திடு திங்கள் நான்கு, பனிவரை உருவி வீசும் மங்குல் சூழ் வாடை நான்காய திங்கள்'' என ஓராண்டுக்காலம் குறிப்பிடப்படுகிறது. இங்கெல்லாம் கோடைக்காலமே முதலாவது பருவமாகக் குறிப்பிடப்படுவதைக் கவனிக்க வேண்டும்.

இனி, 60 ஆண்டுக் கணக்கீட்டினைப் பற்றி ஆராய்வோம். தமிழ் வருடப் பெயர்கள் எனக் குறிப்பிடப்படும் ""பிரபவ'' தொடக்கமாக அமைகிற 60 பெயர்களும் தமிழ்ப் பெயர்கள் அல்ல என்பது உண்மையே. 60 ஆண்டுகள் கொண்ட பிரபவாதி சுழற்சிமுறை ""வியாழ வட்டம்'' (Jovian Circle) எனப்படும். 12 ஆண்டுகளுக்கு ஒருமுறை தனது பழைய இடத்துக்கு வருகிற குருவும் 30 ஆண்டுகளுக்கு ஒருமுறை தனது பழைய இடத்துக்கு வருகிற சனியும், ஒரே நேரத்தில் தாம்தாமிருந்த பழைய இடங்களுக்கே வருவது 60 ஆண்டுக்கு ஒருமுறைதான் நிகழும். எனவேதான் 60 ஆண்டுச் சுழற்சி முறை முதன்மை

பெறுகிறது. ஆயினும் இந்த வியாழ வட்டத்திற்கும் சித்திரை மாதத்தில் புத்தாண்டு பிறப்பதற்கும் அடிப்படையான தொடர்பு ஏதுமில்லை.

சித்திரை மாதத்தில் புத்தாண்டு தொடங்குவது என்பது வானநூலையும் பருவங்களின் சுழற்சியையும் அடிப்படையாகக் கொண்டது. எனவே, பருவங்களின் சுழற்சியை அடிப்படையாகக் கொண்டு இயற்கையை ஒட்டி, சித்திரை மாதத்தைத் தொடக்க மாதமாகக் கொண்டமைந்த ஆண்டுக் கணக்கீடுதான் பூர்விகத் தமிழ் மரபாகவும் இருக்க முடியும்.

கி.பி. 16ஆம் நூற்றாண்டில் போர்ச்சுகீசியரின் ஆதிக்கத்தைத் தொடர்ந்து ரோமன் கத்தோலிக்க சமயக் கண்ணோட்டத்தில் ஏசுநாதர் பிறந்த கேப்ரிகார்ன் (மகர) மாதம் முதன்மைப்படுத்தப்பட்டு, ஜனவரியே கிறிஸ்து சகாப்தத்தின் முதல் மாதம் என்ற நிலை உருவாகிவிட்டது. 16ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பின் நிகழ்ந்த ஐரோப்பியக் காலனி ஆதிக்கம், "இனம் புரிந்த', இனம் புரியாத வகைகளிலெல்லாம் இந்தியச் சிந்தனையாளர் வர்க்கத்தை ஈர்த்து அடிமைப்படுத்திற்று. அதன் விளைவாக ஐரோப்பியர்கள் கைகாட்டுகிற திசையில் தமது தனித்த அடையாளத்தைத் தேடிக் காண்கிற முயற்சிகள் தொடங்கின.

இந்தியா ""தாழ்வுற்று வறுமை மிஞ்சி விடுதலை தவறிக் கெட்டுப் பாழ்பட்டு நின்ற'' காலகட்டத்தில், ""நேரங் கெட்ட நேரத்தில்'' மேற்கொள்ளப்பட்ட காலங்கள் பற்றிய கணக்கீட்டில் ""தை மாதம்தான் தமிழர்களின் புத்தாண்டுப் பிறப்பு'' என்ற தவறான முடிவு விடையாகக் கிடைத்ததில் வியப்பில்லை. சார்பு நிலையால் ஏற்படும் மனமயக்கங்களில் ஆழ்ந்துவிடாமல் "சுதந்திர'மாக ஆராய்ந்தால் கிடைக்கும் விடை: ""சித்திரையில்தான் புத்தாண்டு''.

(2) தைந்நீராடல்

தமிழ்ப் புத்தாண்டு தை மாதத்தில் தொடங்குவதாகத் திராவிட முன்னேற்றக் கழகத்தினரால் 2008ஆம் ஆண்டில் தமிழகச் சட்டமன்றத்தில் சட்ட முன்வரைவு கொணரப்பட்டுச் சட்டமும் நிறைவேற்றப்பட்டது. சற்றொப்ப 88 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் நிகழ்ந்த ஒரு நிகழ்வே இதற்கான நியாயம் எனக் குறிப்பிடப்பட்டது. தை மாதம் முதல் நாளன்று தமிழகம் முழுதும் அறுவடைத் திருநாளாகக் கொண்டாடப்படுகின்ற பொங்கல் விழாவுடன் சங்க இலக்கியங்களில் முதன்மையான சடங்காகக் குறிப்பிடப்படும் தைந்நீராடலைத் தொடர்புபடுத்தி இதற்கு ஒரு தமிழ்த் தேசிய இன அடையாளம் வழங்கும் முயற்சிகள் சென்ற நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் நடந்தேறின. தைப் பொங்கல் நாள் என்பது தமிழர் திருநாளென்றும், எனவே, அந்நாள்தான் தமிழ்ப் புத்தாண்டின் தொடக்க நாளாக இருந்திருக்க வேண்டுமென்றும் 1921ஆம் ஆண்டில் மறைமலையடிகள் தலைமையிற்கூடிய தமிழறிஞர்கள் பலரால் முடிவு செய்யப்பட்டன. தை மாதம் – தமிழ்ப் புத்தாண்டு சட்டத்திற்கு இதுவே அடிப்படையாகும்.

தைப்பொங்கல் நாளினைத் தமிழ்ப் புத்தாண்டின் தொடக்க நாளாகக் கொள்ள முடியுமா? என்ற கேள்வி குறித்துச் 'சித்திரையில்தான் புத்தாண்டு' என்ற என்னுடைய கட்டுரையில் ஆராய்ந்துள்ளேன்.[1] பக்தி இலக்கியங்களில் பாவை நோன்பாகப் பரிணமித்த சங்ககாலத் தைந்நீராடல் மரபுக்கு அடிப்படையாக இருந்த நம்பிக்கைகள் என்ன என்பது குறித்த என்னுடைய கருத்துகளை இங்குப் பதிவு செய்ய விழைகிறேன்.

தைஷ்யம் -> தைஇயம்

முதலாவதாகத் தை என்ற பெயரின் தோற்றத்தை ஆராய்வோம். மாதம், திங்கள் என்ற பெயர்கள் மதி, அதாவது நிலவு தொடர்பான பெயர்களாகும். நிலவுக்கு உடுபதி என்ற பெயருண்டு. உடுக்கணங்களின் தலைவன் அல்லது நட்சத்திரங்களின் கணவன் என்பது இதன் பொருள். நட்சத்திரக் கணங்கள் மொத்தம் 27 ஆகும். சந்திரன் தேய்ந்து வளர்வதற்கு 30 நாள்கள் ஆகின்றன. 27 நட்சத்திரக் கணங்களை ஒவ்வொன்றும் இரண்டே கால் நட்சத்திரக் கணங்கள் கொண்ட 12 ராசிகளாகப் பிரித்து இந்த 12 ராசிகளையும் நிலவு

சுற்றி வருவதற்கு 30 நாள்கள் பிடிப்பதாகக் கணக்கிட்டனர். அதாவது ஒரு ராசியில் அடங்கிய இரண்டேகால் நட்சத்திரக் கணங்களை நிலவு கடப்பதற்கு இரண்டரை நாள்கள் ஆவதாகக் கணக்கிட்டனர். ஒவ்வொரு மாதமும் ஒரு குறிப்பிட்ட நட்சத்திரக் கணத்துடன் சேர்ந்து முழுநிலவு சஞ்சரிக்க நேர்கிற நாளே அந்த மாதத்தின் பௌர்ணமி தினமாகும். எனவே, அந்த மாதத்தை அக்குறிப்பிட்ட நட்சத்திரக் கணத்தின் பெயரால் அழைத்தனர். எடுத்துக்காட்டாகத் துலா ராசியில் இடம்பெறுகின்ற சித்திரை நட்சத்திரக் கூட்டத்துடன் சேர்ந்து வானில் முழுமதி திகழ்கின்ற நாளை அடிப்படையாகக்கொண்டு, அம்மாதம் சித்திரை மாதமென வழங்கப்பட்டது. அதுபோன்றே புஷ்யம் (பூசம்) அல்லது திஷ்ய நட்சத்திரக் கூட்டம் வானில் சஞ்சரிக்கின்ற நாளில் அந்நட்சத்திரக் கூட்டத்துடன் சேர்ந்து முழுமதியும் சஞ்சரிக்கின்ற மாதம் பௌஷ்ய மாதம் அல்லது தைஷ்ய மாதம் எனப்பட்டது. தைஷ்ய மாதம் என்பதே தைஇய திங்கள் என்றும், தைஇத் திங்கள் என்றும் சங்க இலக்கியங்களில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

பூச நட்சத்திரக் கணம் என்பது கடக ராசியில் இடம்பெறும் நட்சத்திரத் தொகுதியாகும். இத்தொகுதியில் மூன்று நட்சத்திரங்கள் அடங்கும். கிரேக்க மொழியில் அமைந்த வானநூல் குறிப்புகளில் இக்குழு Delta, Cancri எனப்படும். கடக ராசியிலிருந்து ஏழாவது ராசியாகிய மகர ராசியில் சூரியன் நின்று, மகர ராசியிலிருந்து 180 பாகைகள் தொலைவில் அமைந்துள்ள கடக ராசியில் இடம்பெற்றுள்ள திஷ்ய நட்சத்திரக் கூட்டத்துடன் நிலவு சஞ்சரிக்கிறபோது அந்நிலவினை நேரெதிர்ப் பார்வையால் பார்க்கின்ற நாளே தை மாத முழுநிலவு நாளாதலால் அந்நாளினை மகர ஞாயிற்றுப் பௌர்ணமி என்றும் குறிப்பிடுவதுண்டு. இது சூரியனை அடிப்படையாகக்கொண்ட சௌரமானக் கணிதம் ஆகும். சௌரமானக் கணிதத்தைவிட நிலவினையும் நட்சத்திரக்கணங்களையும் அடிப்படையாகக்கொண்ட சாந்திரமானக் கணிதமே பழமையானதாகும். காரணம், அந்தி மயங்கி இருள் பரவத் தொடங்குகிறபோது நிலவுடன் சேர்ந்து தென்படுகிற நட்சத்திரக் கூட்டத்தினை அடையாளம் கண்டுகொள்வதும் பிறைநிலவோ முழுநிலவோ மதிமறைவோ நிகழ்கிற ஒவ்வொரு நாளிலும் எந்த நட்சத்திரக் கூட்டம் நிலவுடன் சேர்ந்து சஞ்சரிக்கின்றது என்பதைக் கண்டோ, ஊகித்தறிந்தோ அதனை அடிப்படையாகக்கொண்டு காலத்தைக் கணிப்பதும், வானத்தைக் கவனிப்பதில் ஈடுபாடு கொண்டவர்களுக்கு எளிய செயல்களே. மனிதன்

குகைகளில் தங்கி வேட்டையாடி வாழ்ந்த காலத்திலேயே சாந்திரமானக் கணிதம் தொடங்கிவிட்டது எனத் தெரிகிறது. எனவே, மேஷ ஞாயிறு, மகர ஞாயிறு போன்ற வழக்காறுகளைவிடச் சித்திரை மாதம், தை மாதம் என்ற வழக்காறுகள் பழமையானவை ஆகும்.

புஷயம் அல்லது திஷ்ய நட்சத்திரத்துடன் முழுநிலவு சஞ்சரிக்கின்ற நாளில் ஆறுகளிலோ, குளங்களிலோ நீராடுவதென்பது புஷ்ய ஸ்நானம் அல்லது திஷ்ய ஸ்நானம் எனக் குறிப்பிடப்படும். இதுவே தைந்நீராடல் ஆகும். 12 மாதங்களிலும் திஷ்ய நட்சத்திரத்துடன் நிலவின் தேய்பிறைத் திதியோ, வளர்பிறைத் திதியோ ஏதாகிலும் ஒரு திதி நிகழ்கிற நாளில் நீராடுதல் ஒரு விசேடச் சடங்காகக் கடைப்பிடிக்கப்பட்டதென்றாலும், ஆண்டுக்கொரு முறை வருகிற முழுநிலவு நாளாகிய தைப்பூச நாளில் அவ்வாறு நீராடுவது மிகுந்த சிறப்புடன் கடைப்பிடிக்கப்பட்டது என்று தர்ம சாஸ்திர நூல்கள் கூறுகின்றன. குறிப்பாக, முழுமதியுடன் ஒரு மாதம் முடிவடைவதாகக் கணக்கிடப்பட்ட பூர்ணிமாந்தக் காலக் கணக்கீட்டினைப் பின்பற்றிய சமூகத்தவரிடையே மார்கழி மாத இறுதி நாளான மிருகசிர நட்சத்திர நாளிலோ ஆதிரை நட்சத்திர நாளிலோ விரதம் தொடங்கி 30 நாள்கள் விரதம் கடைப்பிடித்து விரதத்தின் இறுதி நாளாக வருகிற தை மாத இறுதி நாளான தைப்பூச நாளில் நீராடி விரதத்தை முடிப்பதென்பது மிகுந்த சிறப்புடைய ஒரு சடங்காகக் கடைப்பிடிக்கப்பட்டது. குறிப்பாகப் பெண்டிர் இவ்விரதத்தை மிகுந்த கவனத்துடன் மேற்கொண்டனர் என அறிய முடிகிறது.

இதற்கான காரணங்கள் பல இருந்தாலும் முதன்மையான காரணமாகக் கருதத்தக்கது பெண் உடலில் ஏற்படுகின்ற மாதவிடாய்ச் சுழற்சி என்பது நிலவுடன் தொடர்புபடுத்தப்பட்டதே. மனித மதியின்மீதும் கடலின் அலையின்மீதும் நிலவு ஆட்சி செய்கிறதென்பது பரவலாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட ஒரு கருத்தே ஆகும். நிலவு என்று பொருள்படும் Lunar என்ற லத்தீன் சொல்லுக்கும், மனநோயாளி என்று பொருள்படும் Lunatic என்ற லத்தீன் சொல்லுக்குமிடையேயுள்ள பொருள் தொடர்பு இவ்விடத்தில் கருத்திற்கொள்ளத்தக்கது. காதலுணர்வு, கற்பனை, கவித்துவம் போன்றவற்றுடன் தொடர்புடையதாகக் கருதப்பட்ட நிலவு, பெண் உடலின் பருவச் சுழற்சியின்மீதும் அதிகாரம் செலுத்துவதாக நம்பப்பட்டது. உலகின் பருவச் சுழற்சியைக் குறிக்கின்ற பருவம், ருது என்ற சொற்களே பெண்

பூப்படைவதைக் குறிப்பிடவும் பயன்படுத்தப்படுவது நாம் அறிந்த ஒன்றாகும்.

பெண்டிர் பிறை தொழுகின்ற வழக்கம் தொல்பழங்காலத்திலிருந்தே தமிழகத்தில் நிலவியுள்ளது. வளர்பிறைக் காலத்து மூன்றாம் பிறை மேற்குத் திசைச் செக்கர் வானத்தில் பரவிவருகின்ற இருளினூடே சில நிமிட நேரம் மட்டுமே கண்ணுக்குப் புலப்பட்டு மறைந்துவிடும். மதி மறைவு நாளான அமாஸ்யத்துக்கு அடுத்துக் கண்ணுக்குப் புலப்படுகின்ற பிறை மூன்றாம் பிறையே ஆகும். ஓராண்டில் 12 முறை தோன்றுகின்ற அந்த மூன்றாம் பிறையைப் பெண்டிர் விசேடமாகத் தொழுதனர்.

ஒள்ளிழை மகளிர் உயர்பிறை தொழூஉம்
புல்லென் மாலை

- என அகநானூறு (239) குறிப்பிடுகிறது. இவ்வழிபாடு மிகப் பழமையானது என்பதற்குக் "குடமுதல் தோன்றிய தொன்று தொழுபிறை" எனக் குறிப்பிடுகிற மதுரைக் காஞ்சி (வரி 193)யே சான்றாகும்.

செவ்வாய் வானத்து ஐயெனத் தோன்றி
இன்னம் பிறந்தன்று பிறையே

- எனக் குறுந்தொகை (பா. 307) குறிப்பிடுகின்றது.

நெய்தல் நிலத்தின் தெய்வமாகத் தொல்காப்பியத்தால் குறிப்பிடப்படுபவன் வருணன் ஆவான். நெய்தல் நிலத்துக்குரிய சிறுபொழுதாகத் தொல்காப்பியம் குறிப்பிடுகின்ற எற்படுபொழுதில் செக்கர் வானத்தில் மேலைத் திசையில் சற்று நேரம் தோன்றி மறைகின்ற மூன்றாம் பிறையினை வழிபடுவது வருணன் வழிபாட்டின் முதன்மையான ஒரு கூறாக இருந்திருக்க வேண்டும்.[2] சிவன் தன் செஞ்சடையில் மூன்றாம் பிறையைச் சூடியுள்ளான் என்ற புராணகால வர்ணனைகூட, வருணன் குறித்த கற்பிதத்தினைச் சைவம் உள்வாங்கிக்கொண்டதன் விளைவே ஆகும்.[3]

தேவர்களால் தொழப்படுகின்ற பிள்ளைப் பிறை, சிவன் தனது சடையில்

எடுத்துச்சூடியதால் சிறப்புற்றது; ஆயினும், திருமகளோடு பாற்கடலிலிருந்து தோன்றியதால் திருமகளின் மறுவடிவமாகிய கண்ணகியின் உடன்பிறப்பாகின்ற உயர்வும் அடைந்தது எனச் சிலப்பதிகாரம் (2:38-40) குறிப்பிடுகின்றது. உண்மையில், நிலவு வழிபாடு என்பது செல்வச் செழிப்புக்கும், இயற்கை வளத்துக்கும் அடையாளமாகக் கருதப்பட்ட பாற்கடல் தெய்வ வழிபாட்டின் ஓர் அம்சமே ஆகும். தாவரங்கள், மூலிகைகள் (ஓஷதிகள்) ஆகியவற்றின் தெய்வமாக நிலவினை வடமொழி இலக்கியங்கள் வர்ணிக்கின்றன.

பன்னிரு ராசிகளுள் நிலவின் ஆட்சி பெற்ற ராசி கடக ராசியாகும். கடக ராசியின் முதன்மையான நட்சத்திரக் கூட்டமாகிய திஷ்ய நட்சத்திரக் கூட்டத்தில் முழுமதி அமைகிற நாள் நிலவின் அதிகபட்சமான ஆற்றலை வழங்குகிற ஒரு நாளாகக் கருதப்பட்டதில் வியப்பில்லை. நிலவு நீரை ஆட்சி செய்கின்ற கோளாகவும், கடக (நண்டு) ராசி ஒரு நீர் ராசியாகவும் கருதப்படுவதால் திஷ்ய நட்சத்திர முழுமதி நாளில் மகளிர் நீராடல் சடங்கு நிகழ்த்துவது அவர்களின் மனநலனுக்கும் குடும்ப நலன்களுக்கும் உகந்ததாகக் கருதப்பட்டது என்பதை நாம் எளிதில் புரிந்துகொள்ள முடியும். 27 நட்சத்திர கணங்களுமே சந்திரனின் மனைவியராகக் கருதப்பட்டாலும் ரோகிணி நட்சத்திரக் குழுவின்பால் சந்திரன் விசேடமான அன்பு செலுத்தியதாகப் புராணங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. நெடுநல்வாடையும் (வரி 159-163) இக்கருத்தினைப் பதிவுசெய்துள்ளது. ரோகிணி நட்சத்திரக் கணம் இடம்பெறுகின்ற ரிஷப ராசி சந்திரனின் உச்ச ராசியாகும். ஆவணி மாதம் ரோகிணி நட்சத்திர நாளில் கண்ணன் பிறந்ததாகக் கருதிக் கிருஷ்ண ஜெயந்தி விழா கொண்டாடுவது புராண மரபாகும். வருணன் வழிபாடு என்பது புராண மரபுக்கு முற்பட்ட வேத கால மரபாகும். வருணன் ரிதம் என்ற பிரபஞ்ச ஒழுங்கிற்குத் தலைவனாக வேதங்களில் குறிப்பிடப்படுகிறான். க்ஷார-க்ஷீர உததிகள் (உப்புக் கடலும் நன்னீர்க் கடலும்) வருணனின் இரு தொடைகளாக அதர்வண வேதத்தில் குறிப்பிடப்படுகின்றன. நன்னீர்க் கடல் என்றும், பாற்கடல் என்றும் குறிப்பிடப்பட்ட க்ஷீர உததி என்பது வேறெங்கோ இருப்பதன்று; வான மண்டலமே பாற்கடலாக உருவகிக்கப்பட்டது. மீன், ஆரல் என்ற சொற்கள் கடலில் நீந்துகின்ற மீனையும், வானின் திகழ்கின்ற விண்மீனையும் குறிக்கும் தமிழ்ச் சொற்கள் ஆகும்.

முப்புணர் அடுக்கிய முறைமுதற் கட்டின்
நீர்நிலை நிரப்பின் கீழும் மேலது
ஆனிலை உலகத்தானும்

- என்ற புறநானூற்று (பா. 6) வரிகள் பாற்கடல் குறித்த இக்கருத்தோட்டம் தமிழ் மரபுக்கு இணக்கமானதே எனப் புலப்படுத்துகின்றன. (ஆனிலை உலகமென்பது பாற்கடல் உலகமாகும்.) பயிர்களின் செழிப்புக்குக் காரணமாக இருக்கின்ற மழையினை ஆனிலையுலகத்திலிருந்து பொழிகிற பாலாகக் கருதினர். வள்ளுவர் 'வான் சிறப்பு' அதிகாரத்தில் வானவர்களின் அமிழ்தமே மழை என்கிறார். (வானின்றுலகம் வழங்கி வருதலால் தானமிழ்தம் என்றுணரற் பாற்று.) வானத்தை அல்லது வானுலகக் கடலினை அமுதக் கடலாக உருவகித்து அமிதாபர் என்ற பெயரில் ஒரு தியானி புத்தராகக் குறிப்பிடுவது பௌத்த மரபாகும். க்ஷீர உததியை, அதாவது பாற்கடல் தெய்வத்தைக் கீரன், குவீரன், குவேரன் எனப் பிராகிருத வழக்கில் குறிப்பிட்டனர்.[4] இவ்வழக்கே பின்னர் குபேரன் என இதிகாச, புராண கால சமஸ்கிருதத்தில் வழங்கியிருக்க வேண்டும். திஷ்ய நட்சத்திர கணம் நீர் வளம், பயிர் வளம் ஆகியவற்றுடன் (அவற்றின் மூலமாகக் கன்றுகாலிகளின் பால்வளத்துடனும்) தொடர்புடையதாகக் கருதப்பட்டமையால் புஷ்ய ஸ்நானம் அல்லது தைந்நீராடல் என்பது செல்வச் செழிப்பின் உருவகமான குபேர வழிபாட்டு மரபில் முதன்மையான ஒரு நோன்பாக மேற்கொள்ளப்பட்டது என நாம் உணரலாம். புஷ்யம் என்ற சொல்லே புஷ்டி, போஷித்தல் போன்ற கருத்தோட்டங்களுடன் தொடர்புடைய புஷ் என்ற வேர்ச்சொல்லிலிருந்து தோன்றியதாகும்.

வருணன் வழிபாடும் சரத் கால நோன்பும்

மழைக் காலத்திற்குப் பின்னர் வருகின்ற பனிக் காலத்தினை 'சரத் காலம்' என வடமொழியில் குறிப்பிட்டனர். சரத் காலத்தில் நீர் நிலைகள் நிறைந்து ஆம்பல், குவளை, நெய்தல் போன்ற மலர்களுடன் காட்சியளிக்கும். 'சரதேந்தீவரஸ்யாமம்' என ஸ்ரீமத்பாகவதம் (3:26:28) குறிப்பிடுகிறது. சியாமஇந்தீவரம் அல்லது கருங்குவளை மலர் சரத் காலத்துக்குரியது என்பது இதன் பொருளாகும். வருணனுக்குரிய மலராகிய நெய்தல் மலர் கருங்குவளை வகையைச் சேர்ந்ததே. எனவே, சரத் காலத்தில் வருணன்

வழிபாடும் வருணனின் ஒரு கூறாகிய பாற்கடல் தெய்வ வழிபாடும் சிறப்புற நிகழ்த்தப்பட்டன. இந்தக் கண்ணோட்டத்தில் பார்க்கையில், தைப்பூச நாள் விழா வருணன் வழிபாட்டு மரபின் ஓர் அம்சமே என்பது தெளிவாகிறது.

பழமையான தர்மசூத்திர நூல்களுள் ஒன்றாகிய ஆபஸ்தம்ப தர்ம சூத்திரத்தில் (II: 8:20:3-9; 10-22) புஷ்யவிரதம் என்ற பெயரில் இந்நோன்பு குறிப்பிடப்படுகிறது. குறிப்பாக, உத்தராயனத்தில் சுக்லபட்சத்தில் ஓரிரவு விரதமிருந்து ஸ்தாலிபாகம் (தேன் கலந்த பாற்சோறு) சமைத்துக் குபேரனுக்குப் படைக்கவேண்டும் என்று குறிப்பு காணப்படுகிறது. ஹரிவம்சம் போன்ற பல நூல்களில் புஷ்யஸ்நானம் மிகவும் உயர்ந்த சாந்திச் சடங்காகக் குறிப்பிடப்படுகிறது.[5] உத்தராயனத்தில் (சூரியனின் வடதிசை நோக்கிய நகர்வுக் காலத்தில்) சுக்லபட்சத்தில் (வளர்பிறையில்) கடைப்பிடிக்கப்படும் புஷ்யவிரதம் என்பது தை மாதம் தொடங்கி ஆனி மாதம் வரை எந்த மாதத்திலும் வளர்பிறைக் காலத்தில் கடைப்பிடிக்கத்தக்கதே எனினும் தை மாதத்தில் கடைப்பிடிக்கப்படும் புஷ்யவிரதம் என்பது முழுநிலவுவுக்கு முதல் நாளில் அனுசரித்து மறுநாளில் விரதம் முடிக்கின்ற நாளாகக் கொள்வதற்கு உகந்ததாதலால் சிறப்பானதாகும். இவ்விரதத்துடன் குபேரனை ஆபஸ்தம்ப சூத்திரம் தொடர்புபடுத்துவது குறிப்பிடத்தக்கது.

நிலவு வழிபாட்டைப் பொருத்தவரை, மூன்றாம் பிறை முதன்மையான வழிபாட்டுக்கு உகந்ததே எனினும் அமிர்த கிரணன் எனப்பட்ட முழுநிலவு மரணமிலாப் பெருவாழ்வைக் குறிப்பதாகவும், அமுதக் குடத்தின் உருவகமாகவும் கருதப்பட்டது.[6] முழுநிலா நாளில் கடல் தெய்வத்தை வழிபடுவது சிறப்பானதாகக் கருதப்பட்டது. கொற்கையிலிருந்த பழையர் மகளிர் ஒரு முழுநிலா நாளில் அந்தி நேரத்தில் கடல் தெய்வத்திற்கு வலம்புரிச் சங்குகளையும், முத்துகளையும் படைத்து வழிபட்டனர் என்றும், அதனை ஏற்கும் விதமாக முழுநிலவின் தோற்றமும், கடல் அலைகளின் எழுச்சியும் நிகழ்ந்தன என்றும் மாமூலனாரின் அகநானூற்றுப் பாடல் ஒன்று (பா. 201) குறிப்பிடுவது கடல்-நிலவு-மகளிர் என்ற சடங்குத் தொடர்பைப் புலப்படுத்தும். மழைக்காலம் முடிந்தபின்னர் வருகின்ற சரத் (பனிக்) காலத்தில் மேகங்களற்ற வானத்தில் தோன்றுகின்ற முழுநிலவு சரத் சந்திரன் எனப் போற்றப்பட்டது. சரஸ், சரத் என்ற சொற்கள் குளம் என்ற

பொருளுடையவை. சரத் சந்திரன், அலைகளற்ற குளத்தில் பிரதிபலிக்கின்ற முழுநிலவே போன்று மனதை மயக்கக்கூடிய தோற்றம் கொண்டதாகும். வடகிழக்குப் பருவக்காற்றால் நேர்கின்ற மழை ஆவணி மாதம் தொடங்கி நான்கு மாதங்கள் நீடித்துக் கார்த்திகை மாதத்துடன் முடிவடையும். அதன் பின்னர், மார்கழி மாதத்திலிருந்து பங்குனி வரை நீடிக்கும் காலம் சரத் காலம் ஆகும். இந்நான்கு மாதங்களையுமே பனிக்காலம் எனத் தமிழிலக்கியங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்ததாகக் கருதத்தக்க பரிபாடலில் (பா. 11) சரத்கால முழுநிலவு பின்வருமாறு வருணிக்கப்படுகிறது:

கனைக்கும் அதிர்குரல் கார்வானம் நீங்கப்
பனிப்படு பைதல் விதலைப் பருவத்து
ஞாயிறு காயா நளிமாரிப் பின்குளத்து
மாயிருந் திங்கள் மறுநிறை ஆதிரை

மாரிக் காலத்துக்குப் பின்னர் வருகின்ற சரத் சந்திரன் குளத்துத் திங்கள் என இப்பாடலில் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பது கவனிக்கத்தக்கது.

சரத்கால விரதம் என்பது மார்கழி மாதம் தொடங்கிப் பங்குனி மாதம் வரை நீடிக்கும். இதில் முதன்மையானது தைந்நீராடல் விரதம் ஆகும். அடுத்தது மாசி மாத சுக்லபட்சப் பஞ்சமி தொடங்கிப் பௌர்ணமி (மாசிமகம்)யுடன் முடிவடையும் சாரதா நவராத்திரி அல்லது சரஸ்வதி நோன்பு ஆகும். இவ்விரு மாதங்களுடன் பங்குனி மாதத்திலும் நோன்பிருந்து பங்குனி உத்தரத்துடன் காமவேள் நோன்பு முடிவடைவதாக திவ்யப் பிரபந்தம் (நாச்சியார் திருமொழி) குறிப்பிடுகிறது.[7] இந்நோன்புகளுள் தைந்நீராடலே தவத் தைந்நீராடுதல், தையில் நீராடிய தவம் எனச் சங்க இலக்கியங்களில் குறிப்பிடப்படுகிறது. சரத்காலம் முழுமையுமே தவத்துக்குரிய காலமாகக் கருதப்பட்டது. சரத்காலம் முடிந்து இளவேனிற்பருவம் தொடங்கிச் செடி, கொடிகள், மரங்கள் அனைத்தும் மலர்கள் மலர்ந்து வண்டுகள் சூழச் செழிப்புடன் காட்சியளிப்பதைக் குறிப்பிடும் கலித்தொகைப் புலவன், ஒரு குறிப்பிட்ட நோக்கத்திற்காகத் தவம் செய்தவர்கள் அத்தவத்தின் பயனைப் பெற்று அனுபவிப்பதை அதற்கு உவமையாகக் குறிப்பிடுகின்றான். (கலித்தொகை 30:1-4.)

இவ்வாறிருப்பினும், பெண்டிர் தவம் செய்து முடித்தபின் தவத்தின் பயனை நுகரும் நாளாகத் தைப்பூச நாளே சங்க இலக்கியங்களில் முதன்மைப்படுத்தப்படுகிறது. தைப்பூச நாளில் இயற்கையாகவே நிலத்தில் நீர் ஊறும் என்று நம்பப்பட்டது.

தைஇத் திங்கள் தண்கயம் போலக்
கொளக்கொளக் குறையாக் கூழுடை வியனகர். (புறம். 70:6-7)

- என்ற வரிகளில் இச்செய்தி பதிவுபெற்றுள்ளது. எனவே, அந்நாள் நோன்பு முடித்து நுகர்ச்சி கொள்வதற்குரிய நாளாகக் கருதப்பட்டது. குறிப்பாக, அந்நாளில் நீராடி விரதம் முடித்தல் பெண்டிரின் பாலியல் நலன்களைப் பாதுகாக்கும் என நம்பப்பட்டது.

அணங்குடைப் பனித்துறை கைதொழுதேத்தி
யாயும் ஆய மொடயரும் (அகம். 240)

தைஇத் திங்கள் தண்கயம் படியும்
பெருந்தோட் குறுமகள் (நற்றிணை 80)

நறுவீ ஐம்பால் மகளிர் ஆடும்
தைஇத் தண்கயம் (ஐங்குறுநூறு 84)

கலித்தொகையில் (59:12-13)

"வையெயிற்றவர் நாப்பண் வகையணிப் பொலிந்து நீ
தையில் நீராடிய தவந்தலைப் படுவையோ"

- என்ற வரிகள் இடம்பெற்றுள்ளன. தைந்நீராடிய தவத்தின் பயனாகச் செல்வ வளம் பெருகிக் குடும்ப நலன் சிறப்புறும் என்ற கருத்து இவ்வரிகளில் பொதிந்துள்ளது.[8]

"மாயிருந் திங்கள் மறுநிறை ஆதிரை" எனக் குறிப்பிடும் மேற்குறித்த பரிபாடலின் (பா. 11) வரிகள் தவத்தைந்நீராடலை விவரிக்கின்ற தொடக்க

வரிகளாகும். அவ்வரிகளின் தொடர்ச்சி பின்வருமாறு:

விரிநூல் அந்தணர் விழவு தொடங்கப்
புரிநூல் அந்தணர் பொலங்கல மேற்ப
வெம்பா தாக வியனில வரைப்பென
அம்பா ஆடலின் ஆய்தொடிக் கன்னியர்
முனித்துறை முதல்வியர் முறைமை காட்டப்
பனிப்புலர்பு ஆடி....

தீயெரிப்பாலும் செறிதவம் முன்பற்றியோ
தாயருகா நின்று தவத்தைந்நீராடுதல்
நீ யுரைத்தி வையை நதி

- இப்பாடலில் முனித்துறை முதல்வியர் முறைமை காட்ட மகளிர் தவத்தைந்நீர் ஆடினர் என்ற செய்தி இடம்பெற்றிருப்பது கவனத்துக்குரியது. காளிதாசனின் குமாரசம்பவத்தில் (5:26) உமையன்னை சிவபெருமானைக் கணவனாகப் பெறுவதற்குத் தவம் செய்தது வருணிக்கப்படுகிறது. பௌஷ்ய (தை) மாதம் முழுவதும் இரவில் பொழியும் பனியில் தண்ணீரில் நின்று தவம் செய்ததாகக் குறிப்பிடப்படுகிறது. அதனை இக்குறிப்புடன் ஒப்பிடலாம்.

மார்கழி ஆதிரை நாளன்று மகளிரின் தைந்நீராடல் குறித்த நோன்பு (விரதம்) தொடங்கிற்று என்றும், வையை நதிக்கு மடை (நைவேத்தியம்) படைக்கப்பட்டதென்றும், இன்னும் இதுபோன்ற பல விவரங்களைப் பரிபாடல் தெரிவிக்கின்றது. பரிபாடல் தரும் விவரங்களைத் தொகுத்துப் பார்த்தால் இந்நோன்பு மார்கழி ஆதிரையன்று தொடங்கி 29 நாள்கள் நடைபெற்று 30ஆவது நாளில் வருகின்ற தைப்பூச நாள் நீராடலுடன் முடிவுற்றிருக்க வேண்டும் எனத் தெரியவருகிறது. பெண்டிர் விரதத்தை முடித்த பின்னர், விருந்துண்டு மகிழ்ந்திருப்பர் என்பதை நாம் எளிதில் உணர்ந்துகொள்ளலாம். கி.பி. 7ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் வாழ்ந்தவரான திருஞானசம்பந்தர் தமது திருமயிலைப் பதிகத்தில் “நெய்ப்பூசும் ஒண் புழுக்கல் நேரிழையார் கொண்டாடும் தைப் பூசம் காணாதே போதியோ பூம்பாவாய்” எனக் குறிப்பிடுகிறார்.[9] இப்பாடல்

வரிகளில் இடம்பெறுகின்ற நெய்ப்பூசும் ஒண் புழுக்கல் நேரிழையார் என்ற தொடர் கவனத்திற்குரியது. கி.பி. 8ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த ஆண்டாளின் திருப்பாவையில் இடம்பெறுகின்ற "நெய்யுண்ணோம் பாலுண்ணோம் நாட்காலே நீராடி" என்ற வரியில் இடம்பெறுகின்ற பாவை நோன்பு முறையுடனும் "பாற்சோறு மூட நெய் பெய்து முழங்கை வழிவாரக் கூடி இருந்து குளிர்ந்தேலோர் எம்பாவாய்" என்ற வரியில் இடம்பெறுகின்ற பாவை நோன்பு முடிப்பு முறையுடனும் மேற்குறித்த தேவாரப் பாடல் வரியைத் தொடர்புபடுத்திப் பார்த்தல் தேவை. ஒண்புழுக்கல் என்றும், மூட நெய் பெய்த பாற்சோறு என்றும் குறிப்பிடப்படுவது சர்க்கரைப் பொங்கலே என்பது தெளிவு. இதனையே 'ஸ்தாலீபாகம்' – தேன் கலந்த பாற்சோறு – என ஆபஸ்தம்ப தர்மசூத்ரம் குறிப்பிடுகிறது.

மேற்குறித்த பரிபாடலில் (வரிகள் 120-121) தைந்நீராடல் நோன்பு இயற்றும் பெண்டிர் நீடித்த இளமை, குடும்பவளம் ஆகியவற்றைப் பெறுவதற்கு வேண்டுவர் என்ற குறிப்பு காணப்படுகிறது. ("கிழவர் கிழவியரென்னாது ஏழ்காறும் மழவீன்று மல்லற்கோள் மன்னுக".) மேலும், "வெம்பாதாக வியனில வரைப்பென அம்பா ஆடலின்" என்ற குறிப்பும் வையை நதிக்கு நைவேத்தியம் படைத்து வழிபட்டனர் என்ற குறிப்பும், இந்நோன்பு தனிப்பட்ட நலன்களுக்காக மட்டுமின்றி நீர்நிலைகள் நிரம்பி, வறட்சியின்றி உலகம் செழித்து வாழவேண்டும் என்ற உயர்ந்த நோக்கத்திற்காகவும் நீர்வழிபாடு குறித்த இந்நோன்பு கடைப்பிடிக்கப்பட்டது என்பதைப் புலப்படுத்துகிறது.

தீங்கின்றி நாடெல்லாம் திங்கள் மும்மாரி பெய்து
ஓங்கு பெருஞ் செந்நெலூடு கயல் உகளத்
தேங்காதே புக்கிருந்து சீர்த்தமுலை பற்றி
வாங்கக் குடம் நிறைக்கும் வள்ளல் பெரும் பசுக்கள்
நீங்காத செல்வம் நிறைந்தேலோர் எம்பாவாய்

- என்ற திருப்பாவை வரிகளில் காணப்படுவது இக்கருத்தோட்டத்தின் தொடர்ச்சியே. பகவத்கீதையில் கண்ணனால் சிறப்பித்துக் கூறப்படுவதும், விஸ்வபுருஷனின் பிரும்ம முகூர்த்தம் (அதிகாலைப் பொழுது) என்று போற்றப்படுவதுமாகிய மார்கழி மாதம், வைணவ சமயத்தாரால் பாவை

நோன்புக்குரிய மாதமாகக் கொள்ளப்பட்டது. சிவனுக்குரிய நாளாகிய திருவாதிரை நட்சத்திரத்தன்று முடிவடையும் வண்ணம் சைவ சமயத்தாரால் மார்கழி மாத நோன்புக் காலம் வரையறுக்கப்பட்டது. இவ்விரு சமயத்தவராலும், இவ்வகையில் 'நீர்வழிபாட்டின்' கூறுகள் ஈர்த்துத் தன்மயமாக்கிக் கொள்ளப்பட்டன. நீர்நிலைகள் இறைவடிவமாகவே கருதப்பட்டமைக்கு எடுத்துக்காட்டாக, மாணிக்கவாசகரின் திருவெம்பாவையில், "பைங்குவளைக் கார்மலரால் செங்கமலப் பைம்போதால்" எனத் தொடங்கும் பாடலில் நீர் நிலையைச் சிவன் – பார்வதியாக உருவகித்து, "எங்கள் பிராட்டியும் எங்கோனும் போன்றிசைந்த பொங்குமடு" என்ற வருணனை இடம்பெறுவதைக் குறிப்பிடலாம். ஆயினும், புஷ்ய (திஷ்ய) நட்சத்திரத்திற்கு நீர்வளத்துடன் உள்ள தொடர்பு இவ்வழிபாட்டு மரபுகளில் முதன்மைப்படுத்தப்படவில்லை.

தைந்நீராடலை வருணிக்கும் மேற்குறித்த பரிபாடலில் பாவை நோன்பு என்பது அம்பா ஆடல் என்று குறிப்பிடப்படுகிறது. அம்பா என்ற சொல்லினை அம்பு - பா என்று பிரித்து நீர் தொடர்பான பாடலென்றும், நீர் விளையாட்டின்போது பாடுகின்ற பாட்டென்றும், நீரில் ஓடம் விடும்போது பாடுகின்ற பாட்டென்றும் பலவிதமாகப் பொருள்விளக்கம் கூற இயலும். மீனவர்களிடையே வழங்குகின்ற ஏஎலோ-ஏலசா என்று முடிகின்ற நாட்டுப்பாடலுக்கு அம்பா என்றே பெயர்.[10] இத்தகைய பாடல்களைப் பாடி நீராடுதலே 'அம்பா ஆடுதல்' ஆகும். திருப்பாவை, திருவெம்பாவைப் பாடல்கள் ஏலோரெம்பாவாய் என்றே முடிவடைவது வழக்கம். உண்மையில் இவை ஏலோ அம்பாவாய் என்றோ, ஏலோ ரம்பாவாய் என்றோ முடிவடைந்திருக்க வேண்டும்.[11] இதற்குச் சான்றாக, ஈரோடு மாவட்டம் கத்தாங்கண்ணியில் உள்ள 14ஆம் நூற்றாண்டுக் கல்வெட்டு ஒன்றில் திருவம்பாவை என்ற வடிவம் இடம்பெற்றிருப்பதைக் குறிப்பிடலாம்.[12]

பாவை நோன்பு என்பது சைவத்தாலும், வைணவத்தாலும் ஈர்த்துத் தன்மயமாக்கிக் கொள்ளப்பட்டமையால் தைந்நீராடல் என்பது சரத் காலத்துக்குரிய, குறிப்பாக முன்பனிக் காலத்துக்குரிய வழிபாட்டு மரபு என்பதும் வருணன், குபேரன் ஆகிய நீர்த் தெய்வங்களோடு தொடர்புடைய வழிபாட்டு மரபு என்பதும் மக்கள் நினைவிலிருந்து முற்றிலும் அகன்றுவிட்டன. தொல்காப்பியர் காலத்திலேயே வருணன் வழிபாட்டுக்

கூறுகள் பல சிவன், திருமால் ஆகிய இரு தெய்வ வழிபாட்டு மரபுகளில் கலக்கத் தொடங்கிவிட்டன. வருணனின் நெய்தல் உலகத் தலைமைத் தன்மை netherworld எனப்பட்ட தென்புலத்தின் தெய்வக்கூறு மட்டுமே ஆகும். ஒளித் திசையாகக் கருதப்பட்ட உத்தர (வட) திசையின் தெய்வக்கூறு சோமன் அல்லது குவேரன் எனப்பட்டது. இத்தெய்வம் கல்லுக்கு அல்லது மலைக்கு உரிய தெய்வமாகக் கருதப்பட்டது. மலையிலிருந்து ஆறுகள் தோன்றுகின்ற இயற்கை நிகழ்வு இதற்குக் காரணமாக இருந்திருக்க வேண்டும். இந்திர வழிபாட்டுக்கு எதிராகப் புராண புருஷனாகிய கண்ணனால் முன்னிறுத்தப்பட்ட வழிபாடு மலை வழிபாடே என்பது விஷ்ணுபுராணத்திலும், ஸ்ரீமத் பாகவதத்திலும் (கோவர்த்தனகிரிக் கதை) குறிப்பிடப்படுகிறது. சரத் கால மலர்களால் மாடுகளை அலங்கரித்து, அவற்றுடன் மலையைச் சுற்றிவந்து கண்ணனும் பிற ஆயர்களும் வழிபட்டதாகவே விஷ்ணுபுராணம், குறிப்பிடுகின்றது.

வேதங்களில் வருணன் அத்ரிவன் (மலைக்கு இறைவன்) எனக் குறிப்பிடப்படுகிறான். பிரபஞ்ச இயக்கத்தின் சட்டமாகிய ரிதம் என்ற கோட்பாட்டின் காவலன் வருணனேயாதலால் அவனே ஒப்பந்தங்களுக்குரிய தோன்றாத் துணைவனாகவும், சாட்சி பூதமாகவும் இருப்பவன். காதலன் காதலியிடம், "உன்னைக் கைவிட மாட்டேன்" எனச் சூளுரைக்கும்போது வருணனைச் சுட்டிச் சூளுரைப்பது வழக்கம். கலித்தொகை இவ்வழக்கத்தைக் குறிப்பிடுகிறது. சிலப்பதிகாரம், கானல்வரியிலும் இச்செய்தி குறிப்பிடப்படுகிறது.[13] இத்தகைய சூளுரையினை 'மலையொடு மார்பமைந்த செல்வன் அடியைத் தொட்டும்' உரைப்பதுண்டு எனக் கலித்தொகை (108:55) குறிப்பிடுவது 'அத்ரிவன்' என்ற கருத்தோட்டத்துடன் வருணன் கொண்ட உறவை உணர்த்தும்.. வருணன் சாஸ்திரங்களின் (வாழ்வியற் சட்டங்களின்) தலைவனாதலால் அவனை 'சாஸ்திர ராஜன்' என்பர். சாஸ்தா எனப்பட்ட ஐயனார் வருணனின் ஒரு வடிவமே ஆவார். ஐயனாரை 'மகாசாத்திரன்' எனச் சிலப்பதிகார உரையாசிரியர் அடியார்க்கு நல்லார் குறிப்பிடுகிறார். 'நெய்தல் பூண்டோன்' என்பது ஐயனாரின் பட்டப்பெயர் என நாமதீப நிகண்டு (நூற்பா 43) கூறுகிறது. இன்றும் ஐயனார் வழிபாட்டில் சரத் காலமாகிய மார்கழி, தை, மாசி, பங்குனி மாதங்களே முதன்மை பெறுகின்றன. இவற்றுள் தை மாத (மகர ஜோதி) வழிபாடு சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

திஷ்யம், தைஷ்யம் என்ற வழக்குகளைவிடப் புஷ்யம், பௌஷ்யம் என்ற வழக்குகளே வட இந்திய மரபில் மிகுதியாகக் காணப்படுகின்றன. 'திஷ்ய' என்பதன் பாலித் திரிபாகிய 'திஸ்ஸ' என்பது பௌத்த மரபில் குறிப்பாகச் சிங்கள பௌத்த மரபில் பரவலாக வழக்கிலிருந்துள்ளது. எனவே, தைந்நீராடல் என்பது யக்ஷர் (இயக்கர்) எனப்பட்ட இலங்கையின் பூர்வகுடி மரபினரிடையே நிலவிப் பின்னர் பிற இனத்தவர்களாலும் பின்பற்றப்பட்ட நோன்பாகலாம். யக்ஷர் எனப்படுவோர் மஞ்சள் நிற மங்கோலிய இனத்தவராகக் கருதப்படுகின்றனர். யக்ஷர் தலைவன் குபேரன் ஆவான். நெய்தல் மலர் தாங்கிய கடவுள் எனப் பொருள்படும் பெயருடைய 'உத்பல வருணன்' (உபுல்வன்) சிங்கள பௌத்தத்தில் சிறப்பிடம் பெற்ற இறைவனாவான். வருணனின் இயக்கர் குல வடிவமாகிய குபேரனுக்கு இலங்கை குறித்த புராணங்களில் சிறப்பிடம் உண்டு.

தைந்நீராடலும் மாசிமக நீராடலும்

திஷ்ய நட்சத்திரக் கணம் பிருஹஸ்பதி எனப்படும் வியாழனுக்குரிய நட்சத்திரக் கணம் எனச் சோதிட நூல்கள் குறிப்பிடும். வருணன் அல்லது ஐயனாரின் சாஸ்திர ராஜன் எனப்படும் குருத்தன்மை, பிருஹஸ்பதியுடன் இவ்வாறு இணைத்து இனம் காணப்பட்டிருக்கலாம். எனினும் சந்திரன், குருபத்தினியாகிய தாரையுடன் (தாரை அல்லது தாரகை என்பது நட்சத்திரம் எனப் பொருள்படும்) களவு மணம் புணர்ந்த கதை புராணங்களில் பதிவு பெற்றுள்ளது. இவ்விருவரின் களவு மணத்தில் பிறந்தவனே புதன்.

புராணங்கள் குறிப்பிடும் இத்தகைய கதைகள், சோமனுக்கும் திஷ்ய நட்சத்திரக் கணத்துக்குமிடையே நிலவிய குறிப்பிடத்தக்க தொடர்பையும், தனது முழுமுதல் தன்மையை இழந்துவிட்ட வருணனின் முன்னாளைய குருத்தன்மையையும் இணைத்துப் பிற்காலத்தில் உருவாக்கப்பட்ட கதைகளாகலாம்.

இன்றைய நிலையில் தைப்பூசத் தெப்பம் போன்ற விழாக்களில் மட்டும் நீர்த் தெய்வத்துக்குத் தைஷ்யத்துடன் உள்ள தொடர்பு நீடிக்கிறது எனக் கொள்ளலாம். மாகி அல்லது மாசி மாதப் பூர்ணிமையாகிய மாசி மகமே நீர்த்

தெய்வ வழிபாட்டுக்குரிய நாளாக நீடிக்கிறது. "மாசிக் கடலாடல்" என்றே இதனைச் சம்பந்தர் தமது மயிலைப் பதிகத்தில் குறிப்பிடுகிறார். இது, பாரசீக (ஜொராஸ்ட்ரிய) சமயக் கருத்துகளின் அல்லது 'மாகி' மரபின் தாக்கத்தின் விளைவாகலாம். வருணன் வழிபாட்டில் சூரிய வழிபாட்டுக் கூறுகளை முதன்மைப்படுத்துபவர்கள் கார்த்திகை நட்சத்திரக் கணத்தையே முதலாவது உடுக்கணமாகக் கொண்டு 27 நட்சத்திரங்களைக் கணக்கிடும் கார்த்திகாதி கணித முறையினைப் பின்பற்றியிருக்க வாய்ப்புண்டு. இக்கணக்கீட்டினை மணிமேகலையில் காணலாம்.[14]

அஸ்வினி ஆதியாக நட்சத்திரக் கணங்களைக் கணக்கிட்டால் திஷ்ய நட்சத்திரக் கணம் எட்டாவது உடுக்கணமாகும். கார்த்திகை ஆதியாகக் கணக்கிட்டால் மகம் எட்டாவது உடுக்கணமாகும். எட்டு எட்டாக எண்ணுவதே மிகப் பழமையான கணித மரபாகும்.[15] எட்டாவது கடலான கரும்புறக் கடல்[16] போல எல்லையாக அல்லது வரம்பாக நிற்கிற தத்துவம் என்ற கண்ணோட்டத்தில், சோம வழிபாட்டு மரபினர் திஷ்யத்தையும் சூரிய வழிபாட்டு மரபினர் மகத்தையும் நீர்த்தெய்வ வழிபாட்டோடு தொடர்புபடுத்தி முதன்மைப்படுத்தியிருக்கலாம். இந்தியச் சிந்தனை மரபில் சூரிய வழிபாட்டு மரபின் செல்வாக்கு வளர்ந்ததன் உடனிகழ்ச்சியாகவே மாசிமக நீராடல் முதன்மை பெற்றதெனத் தோன்றுகிறது.

எப்படியாயினும் தைந்நீராடல் மரபு என்பது 'புஷ்ய ஸ்நானம்' எனத் தர்மசூத்ர நூல்கள் குறிப்பிடும் விரதமே என்றும், வருணன், குபேரன், ஐயனார் வழிபாடுகளுடன் தொடர்புடைய விரதமே என்றும் தெளிவாகத் தெரியவருகின்றன. குறிப்பாகத் திஷ்யம், திஸ்ஸம், தைஇய என்ற வழக்குகள் வருணன் வழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய இயக்கர் குல அல்லது இலங்கைப் பூர்வகுடி மரபினரின் வழக்குகளாக இருந்து இந்தியச் சிந்தனை மரபில் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டவையாக இருப்பதற்கான வாய்ப்புகள் அதிகம் உள்ளன.

இயக்கர் வழிபாடு, குறிப்பாகக் குபேரன் வழிபாடு தமிழகத்தில் முதன்மையான ஒரு வழிபாடாக இருந்திருக்குமா என்ற ஐயம் எழுவது இயல்பே. யக்ஷர் என்ற சொல்லுக்கு வேர்ச்சொல்லாகக் கருதப்படும் யஹ் என்ற சமஸ்கிருதச் சொல்லுக்கு 'இயக்கம்' என்றே பொருள். கோள்களையும்

விண்மீன்களையும் அவ்வவற்றுக்குரிய வழியில் செல்லும் வண்ணம் இயக்குகின்ற – கடவுகின்ற – பொருள் அல்லது ஆற்றல் என்ற கருத்தோட்டத்தின் அடிப்படையில் உருவான இயவுள், கடவுள் என்ற சொற்கள் இறைத் தத்துவத்தைக் குறிப்பதற்குரிய சொற்களாகச் சங்க இலக்கியங்களில் இடம்பெறுகின்றன. குறிப்பாக, இயவு என்ற சொல் வழி என்ற பொருளிலும் இயவுள் என்பது வழிநடத்திச் செல்லும் ஆற்றல் என்ற பொருளிலும் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. பிற யானைகளைத் தலைமைதாங்கி வழிநடத்திச் செல்லும் யானை, 'இயவுள் யானை' என அகநானூற்றில் (பா. 29) குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. எனவே, இயக்கர்கோன் வழிபாடு அதாவது, யக்ஷர் குல வருணன் - சோமன் வழிபாட்டுத் தொடர்பிலேயே தைந்நீராடல் மரபு சங்க காலத் தமிழகத்தில் நிலவியிருக்க வேண்டும் என நாம் முடிவுசெய்யலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்:

[1] மறையும் மறையவர்கள் முதலிய ஆய்வுக் கட்டுரைகள், எஸ். இராமச்சந்திரன், எனிஇந்தியன் பதிப்பகம், சென்னை-17, 2007.

[2] இன்றும், அந்திப் பொழுதில் மேற்குத் திசை நோக்கி நின்று, வருணசூக்தம் சொல்வது பூணூல் அணிந்தவர்களின் சந்தியாவந்தனச் சடங்காக வழக்கிலுள்ளது.

[3] 'அணிகலன் பெருக்கும் அக்ஷய த்ரிதியை', மறையும் மறையவர்கள் முதலிய ஆய்வுக் கட்டுரைகள், எஸ். இராமச்சந்திரன், எனிஇந்தியன் பதிப்பகம், சென்னை-17, 2007.

[4] மிகப் பழமையான தமிழ்ப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளில் குவீரன் என்ற வடிவமே காணப்படுகிறது. க்ஷ என்ற ஒலி குவ எனப் பிராகிருதத்திலும், தமிழிலும் ஒலிக்கப்பட்டதற்குப் பல எடுத்துக்காட்டுகள் உண்டு.

[5] p. 346 History of Dharamasastra, Vol V, Part 1., Pandurang Vaman Kane, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 411004, 1994. 'ஸ்தாலீபாகம்' சடங்கு பற்றி மெய்கண்டார் சந்தானத்தைச் சேர்ந்த மறைஞா சம்பந்தர் குறிப்பிட்டுள்ளார் எனத்

தெரிகிறது. பார்க்க: பக். 1849, தமிழ்ப் பேரகராதி, சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், 1982.

[6] முழுநிலவு என்பது வடதிசைக்குரிய சோமன் என்ற தெய்வமாகவும் மதிமறைவு என்பது தென்திசைக்குரிய யமன் என்ற தெய்வமாகவும் உருவகிக்கப்பட்டன என்பது வேதங்கள் குறித்த ஆய்வாளர்களின் முடிபு ஆகும். வேதங்களில் யமன் என்பவன் முதன்முதலில் இறந்ததன் மூலம், இறப்பு என்றால் இத்தகையதே எனப் பிறருக்கு வழிகாட்டிய ஒருவனாகவே குறிப்பிடப்படுகிறான். பார்க்க: pp 57-130, Vedic Mythological Tract, R. N. Dandekar, Ajantha Publishers, Delhi, 1979.

[7] தையொரு திங்களும் தரைவிளக்கித் தண்மண்டலமிட்டு மாசி முன்னாள்
ஐயநுண்மணற் கொண்டு தெருவணிந்து அழகினுக்கலங்கரித்து அனங்கதேவா
- எனத் தொடங்கும் நாச்சியார் திருமொழி கண்ணனைக் கணவனாகப் பெறுவதற்காக மன்மதனை வேண்டித் தொடங்குகின்றது. இப்பாசுரம்,

உருவுடையார் இளையார்கள் நல்லார் ஒத்து வல்லார்களைக் கொண்டு வைகல்
தெருவிடை எதிர் கொண்டு பங்குனி நாள் திருந்தவே நோற்கின்றேன் காமதேவா (மேற்படி பாசுரம் பா. 6)
- என்று தொடர்வதால் இந்நோன்பு பங்குனி உத்தரத்துடன் முடிவுற்றது எனத் தெரிகிறது.

[8] இக்கலித்தொகைப் பாடலில் மகளிர் மணலில் வீடு கட்டி விளையாடுவதும், மணலில் சிறுமுத்தன் எனப்படும் பாவை உருவம் செய்து, அதனை அலங்கரித்து, அதற்குச் சோறூட்டிப் பிற பெண்டிருடன் விளையாடி மகிழ்வதும், பிறர் வீடுகளுக்குச் சென்று பாடல்கள் பாடிப் பரிசு பெறுவதும் குறிப்பிடப்படுகின்றன. இச்செயல்பாடுகள் பக்தி இலக்கியக் காலத்துப் பாவை நோன்பில் உரிய வகையில் உட்கிரகிக்கப்பட்டன. இதனைப் பற்றித் தமிழறிஞர்கள் விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளனர்.

[9] தென்மேற்குப் பருவமழை பொழிகிற மேலைக் கடற்கரைப் பகுதியில்,

ஐப்பசி - கார்த்திகை மாதங்களை சரத்காலமாகக் கொள்கிற மரபு உண்டு. ஞானசம்பந்தரின் மயிலைப் பதிகத்தில், “ஐப்பசி ஓண விழாவும் அருந்தவர்கள் துய்ப்பனவும் காணாதே போதியோ பூம்பாவாய்” என்ற இவ்வரிகளில் இம்மரபும் பதிவு பெற்றுள்ளது.

[10] 1978ஆம் ஆண்டில் நான் நாகப்பட்டினம் மாவட்டம் தரங்கம்பாடியில் பணிபுரிந்தபோது மீனவர்களிடையே வழக்கிலுள்ள அம்பாப் பாடல்களைச் சேகரித்து, அதனடிப்படையில் சென்னையிலுள்ள சமஸ்கிருதக் கல்லூரியில் நடைபெற்ற ஒரு கருத்தரங்கில் கலந்து கொண்டு ஓர் ஆய்வுக்கட்டுரை வாசித்தேன். வெண்பா, ஆசிரியப்பா, கலிப்பா, வஞ்சிப்பா போன்ற ஒரு பாடல் வகையே ‘அம்பா’ என்றும், மீனவர்களின் ஓடப்பாடல் அல்லது நீர்ப்பாடலான ‘அம்பா’ மரபை அடிப்படையாகக் கொண்டே திருப்பாவை, திருவெம்பாவைப் பாடல்கள் தோன்றியிருக்க வேண்டுமென்றும் அக்கட்டுரையில் வாதிட்டேன். அக்கட்டுரை பதிப்பிக்கப்படவில்லை.

[11] வகர, யகரங்கள் போன்றே ரகரமும் உடம்படு மெய்யாகப் பயன்படும் வழக்கம் திராவிட மொழிகள் சிலவற்றில் காணப்படுவதுண்டு.

[12] “கற்றான்காணி..... திருவம்பாவை நாள் பத்துக்கு” கல்வெட்டு, இதழ் 66, பக்கம் 16, ஏப்ரல் 2005, தொல்லியல் துறை, சென்னை-8.

[13] பெருங்கடல் தெய்வம் நீர் நோக்கித் தெளித்தென்
திருந்திழை மென் தோள் மணந்தவர் (கலித்தொகை பா 131:1-2)
கரியமலர் நெடுங்கண் காரிகை முன் கடல்தெய்வம் காட்டிக்காட்டி அரியசூள் பொய்த்தார் (சிலம்பு, கானல்வரி: சார்த்துவரி 1) பூக்கமழ் கானலில் பொய்ச்சூள் பொறுக்கென்று மாக்கடல் தெய்வநின் மலரடி வணங்குதும் (முகமில்வரி 4)

[14] 27 நட்சத்திரக் கணங்களுள் கார்த்திகை தொடங்கி எண்ணும்போது விசாகம் 14ஆவதாக வரும். புத்தர் பரிநிர்வாணம் அடைந்த நாள் வைகாசி விசாகமாகும். இந்நிகழ்வைக் குறிப்பிடும்போது நட்சத்திரக் கணங்களுள் நடுவில் இருக்கின்ற நட்சத்திர நாள் என்று மணிமேகலை குறிப்பிடுகின்றது. தனக்கு முன்னர் 13 நட்சத்திரக் கணமும் தனக்குப் பின்னர் 13 நட்சத்திரக்

கணமும் இருக்கின்ற வகையில் அமைவதே நடுவிலுள்ள நட்சத்திரக் கணம் ஆகும். இது கார்த்திகையைத் தொடக்கமாகக் கொள்ளும் சோதிடக் கணிப்புக்கு மட்டுமே பொருந்துவதாகும். மணிமேகலை, புத்தரைப் 'புத்தஞாயிறு' என்று குறிப்பிடும் மரபினையே முதன்மைப்படுத்துகிறது.

[15] The Zend-Avesta, F. Max Muller, Motilal Banarsidass, New Delhi.

[16] மலைகள் (குல பர்வதங்கள்) எட்டு என்றும் கடல்கள் ஏழு என்றும் குறிப்பிடும் வழக்கமுண்டு. எட்டாவதாக இருப்பது கரும்புறக் கடல் என்பது வைணவ மரபாகும்.

(3) வைதிக இந்து சமயமும் திருக்குறளும்: ஓர் ஆய்வுச் சிக்கல்

"தத்துவ போதனைகளைக் கேட்கவோ, போதிக்கவோ யாருக்கும் அக்கறை இல்லை... பௌத்த, ஜைனத் துறவியரின் தமிழக வருகைக்குப் பின்னர், தமிழரின் நடைமுறை வாழ்க்கையில் மாற்றங்கள் ஏற்பட்டன" என்றும், "வைதிக இந்து சமயம் கற்பித்த சாதிய ஏற்றத்தாழ்வு சமூகத்தில் வலுப்பெற்றது" என்றும் ந. முருகேச பாண்டியன் எழுதியுள்ளார்.

தமிழறிஞர்கள் - ஆய்வாளர்களிடையே பரவலாக நிலவுறுகிற ஓர் அபிப்பிராயத்தையே அவர் வழிமொழிந்துள்ளார். இது சரியான கருத்தென்று கொள்வதற்கில்லை. வைதிக இந்து சமயம் என்பது வேள்வி முதலிய சடங்காசார நெறிமுறைகளை வலியுறுத்திய ஒரு சமயமே என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால், அச்சமூக அமைப்பில் சாதிய ஏற்றததாழ்வுகள் பௌத்த ஜைன சமயங்கள் அறிமுகமாவதற்கு முன் எந்த அளவுக்கு வலிமையாக நிலவின என்பதை அறுதியிட்டுக் கூறிவிட முடியாது. ஏனெனில், பிறப்பு அடிப்படையிலான ஏற்றத்தாழ்வுகளை நியாயப்படுத்துகிற கர்ம வினைக் கோட்பாடு பௌத்த ஜைன சமயததவரிடமிருந்து வைதிக இந்து சம்யம் பெற்றுக்கொண்ட கொடையா, அல்லது வேத அந்தம் என்றும், சடங்காசார நெறிமுறைகளுக்கு அன்னியமான தத்துவச் சார்புடைய நெறியென்றும் போற்றப்படுகிற உபநிடத விசார (ஆய்வு) நெறிமுறையிலிருந்து ஜைன பௌத்த சமயங்கள் பெற்றுக்கொண்ட கொடையா என்ற அடிப்படைக் கேள்விக்கே இன்றுவரை துல்லியமான விடை கிடைக்கவில்லை. கர்ம வினை அல்லது ஊழ்வினைக் கோட்பாட்டின் அடிப்படையிலமைந்த சாதி அமைப்பு என்பது பௌத்த, ஜைன சமயத்தவரால் எந்த அளவுக்குப் போற்றப்பட்டுள்ளது என்பதற்கு இரண்டு எடுத்துக்காட்டுகளைப் பார்ப்போம். கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டு அளவில் களப்பிர அரசன் அச்சுத விக்கந்தன் ஆதரவுடன் காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் கணதாச விஹாரையில் வாழ்ந்த புத்ததத்தர் தம்முடைய அவிதம்ம அவதார உரையில் காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் சுத்த ஜாதியினர் மட்டுமே வாழ்ந்தனர்; நகருக்குள் அசுத்த ஜாதியினர் யாரும் வாழ்வதற்கு அனுமதிக்கப்படவில்லை என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். கி.பி. 9ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்ததாகக் கருதப்படுகிற ஜைன நூலான சீவகசிந்தாமணி (பா. 1234) பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறது:

ஊனொடு தேனும் கள்ளும் உண்டு உயிர் கொன்ற பாவத்து ஈனராய்ப் பிறந்தது.

அதாவது, எயினர் (மறவர்) போன்ற இழிந்த குலத்தில் ஒருவன் பிறப்பது அவன் முற்பிறப்பில் உயிர்களைக் கொன்ற பாவத்தினால்தான் என்பது இதன் பொருளாகும். பிற உயிர்களைக் கொண்று தின்னுதல் மிக இழிவான பழக்கமாகக் கருதப்பட்டதால் அத்தகைய கொலைத் தொழிலையே தங்கள் வாழ்வியலாகக் கொண்டிருந்த மறவர், குறவர் போன்ற இனத்தவர்கள் பௌத்த, ஜைனர்களால் இழிகுலத்தவராகக் கருதப்பட்டனர். சீவகசிந்தாமணி வேறோரிடத்தில் (பா. 2741) பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறது:

வில்லின் மாக் கொன்று வெண்ணிணத் தடி விளிம்படுத்த
பல்லினார்களும் படுகடல் பரதவர் முதலா
எல்லை நீங்கிய இழிதொழில் இழிகுலம் ஒருவி
நல்ல தொல்குலம் பெறுதலும் நரபதி அரிதே.

பரதவர் முதலிய மீனவர் சமூகத்தவரும் இழிகுலத்தவராகக் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பது கவனத்துக்குரியது.

வைதிக இந்து சமயத்தின் மிக உயர்ந்த வர்ணத்தவராகக் கருதப்பட்ட பிராம்மணர்கள் புலால் உணவை விட்டொழித்தவர்கள் அல்லர். ஜைன, பௌத்த சமயத் தாக்கத்தினால்தான் புலால் உண்ணும் வழக்கத்தை மாற்றிக்கொண்டனர் என்பது வரலாறு. எனவே, உபநிடதங்கள் தோன்றுவதற்கு முற்பட்ட வைதிக சமயம், கொலைத் தொழில், புலால் உண்ணுதல் போன்ற பழக்கங்களின் அடிப்படையில் சாதிய உயர்வு தாழ்வினைக் கற்பித்தது என்பது தர்க்கபூர்வமான ஒன்றல்ல. ஜைன, பௌத்த சமயங்களின் தாக்கத்தால் மட்டுமே வைதிக இந்து சமயத்தில் சாதிய ஏற்றத்தாழ்வுகள் உட்புகுந்து நிலை பெற்றிருக்க வேண்டும். பௌத்த சமயம், பிராம்மண வர்ணத்தவரின் ஆதிக்கத்துக்கு எதிரானது என்ற கருத்து சரியானதே. ஆனால், க்ஷத்ரிய, பிராம்மண, வைசிய, சூத்ரர் என்ற சமூகப் படிநிலையையே பௌத்தம் முன்னிறுத்தியது என்பதையும், “வேளாப் பார்ப்பனர்" எனப்பட்ட விஸ்வ பிராம்மணர் (கண்மாளர்)களையும், வள்ளுவர்

குலத்தாரையும், அருந்தவர்களையும் (தபஸ்விகள்) பிராம்மணர்களுக்கு மாற்றாக ஏற்றிருந்தது என்பதையும் நாம் கவனத்தில் கொள்ளவேண்டியது அவசியம்.

கி.பி. 5-6ஆம் நூற்றாண்டுகளில் உருவான சைவ, வைணவ பக்தி இயக்கம் சாதிய ஏற்றத்தாழ்வுகளைச் சமன்படுத்த முயன்றிருக்கிறது என்பதில் ஐயமில்லை. *"ஆவுரித்துத் தின்றுழலும் புலையரேனும் கங்கைவார் சடைக்கரந்தார்க்கு அன்பராகில் அவர் கண்டீர் நாம் வணங்கும் கடவுளாரே"* என்று முழங்கிய அப்பர் பெருமானும், "குலந்தாங்கு சாதிகள் நாலினும் கீழ்ப்பட்டு எத்தனை நலந்தான் இலாத சண்டாள சண்டாளராயினும் திருமாலுக்கு அடியாராயினால் உயர்வடைவர்" என்ற ஆழ்வார் பாடலும் பிரச்சார நோக்கத்தில் வீசப்படும் மாயத் தூண்டில்கள் என்றே கொண்டாலும்கூட தர்க்கபூர்வமான பௌத்த ஜைனர்களின் ஊழ்வினைக் கோட்பாட்டுக்கு எதிராக முன்னிறுத்தப்பட்ட சரணாகதியினால் உயர்வடைதல் என்ற அடையாளமே என்பது ஐயத்துக்கு இடமற்ற உண்மையாகும். இவற்றால் என்ன பெரிய சமூக மாற்றம் நிகழ்ந்துவிட்டது என்ற கேள்வியில் நியாயம் இருக்கிறது. ஆனால், வைதிக இந்து சமயம்தான் சாதியமைப்பை உருவாக்கிக் கட்டிக்காத்தது என்ற குற்றச்சாட்டில் நியாயம் இல்லை என்பதை உணர்த்துவதற்காகவே இம்மேற்கோள்களை எடுத்துக்காட்ட நேர்ந்தது.

கி.பி. 12ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த ராமானுஜர், "ஐயா, நாங்கள் தாழ்ந்த மறக்குலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள்" என்று தம்மிடம் அறிமுகம் செய்துகொண்ட பொன்னனையும், பொன்னாச்சியையும் தம் அடியார்களாக ஏற்றுக்கொண்டு ஆதர்சமான வைணவர்களாக முன்னிறுத்திக் காட்டினார். பொன்னனுக்குப் 'பிள்ளை உறங்காவில்லி தாசன்' என்ற தாஸ்ய நாமம் வழங்கியதோடு, அவனது தோளில் தமது கையைப் போட்டுக்கொண்டு நடப்பது குறித்து உயர்குல அடியார்கள் கேள்வி எழுப்பியபோது "உத்தமமான அந்த வைணவனைத் தொடுவது ஒரு ஸ்பரிசவேதி (தொட்டால் தங்கமாக்கும் ரசவாதம்)" என்றும் கூறியவர் ராமானுஜர். அதுமட்டுமின்றி பிள்ளை உறங்காவில்லி தாசன், அகளங்கநாடன் எனப்பட்ட விக்கிரம சோழனின் மெய்க்காவலனாகப் பணிபுரிவதன் மூலம் கிடைத்த ஊதியத்தைக் குருதட்சிணையாகக் கொடுத்தபோது அதனை ஏற்க மறுத்து, உயர்குடிப்

பாரம்பரியப் பெருமித உணர்வுடைய அரசர்களால் ஈட்டப்பட்ட பொருள் பாப திரவியம் என்றும் குறிப்பிட்டவர் ராமானுஜர்.

இத்தகைய நிகழ்வுகளையெல்லாம் தொகுத்துப் பார்க்கும்போது ஓர் உண்மை தெளிவாகப் புலப்படும். சாதிய ஏற்றத்தாழ்வுகள் மற்றும் அவற்றோடு சார்ந்த பொருளியல் நலன்கள் என்பவை நிலப்பிரபுத்துவம் சார்ந்த ஆட்சியமைப்புகளும் அதிகார வர்க்கமும் நடைமுறைப்படுத்திய நடவடிக்கைகளின் விளைவுகளே; (வைதிக) இந்து சமயமும், ஜைன, பௌத்த சமயங்களும் அவ்விளைவுகளுக்குப் பின்னேற்பு (ratification) வழங்கிய குற்றத்தை மட்டுமே செய்தன என்றுதான் கருத வேண்டியிருக்கிறது. குறிப்பாக, பௌத்த சமயம் இன்றைய வஹாபிய இஸ்லாத்தின் ஜமாத் போல சங்கம் என்ற அமைப்பின் மூலம் ஆட்சியதிகார அரசியலை முழுமையான கட்டுப்பாட்டில் வைத்திருந்தது. இந்தியாவைப் பொருத்தவரை, அரசர்களுக்கே அது பெரும் சவாலாக இருந்ததால் கி.பி. 7-8ஆம் நூற்றாண்டளவிலேயே பௌத்தம் இந்தியாவை விட்டு விரட்டப்பட்டது.

மகேந்திரப பல்லவனின் மத்தவிலாச பிரகசனத்தில் வருகிற ஒரு காட்சியை இங்குக் குறிப்பிடுவது பொருத்தமாக இருக்கும்: குடி வெறியில் தனது கபாலத்தைத் தவறவிட்ட காபாலிக சைவன் ஒருவன் அவ்வழியில் வருகின்ற பௌத்தத் துறவி ஒருவர்தாம் தனது கபாலத்தைத் திருடிக்கொண்டு செல்கிறார் என்று தகராறு செய்கிறான். அப்போது அவ்வழியாக வருகின்ற பாசுபத சைவன் ஒருவன் அமைதியாகப் போகிற அவரிடம் ஏன் தகராறு செய்கிறாய்? நீதி மன்றத்துக்குப் போய் வழக்குத் தொடுக்கவேண்டியதுதானே என்று கேட்கிறான். அதற்கு அந்தக் காபாலிகன் எதிர்வினா ஒன்று தொடுக்கிறான். "அந்த நீதிமன்றத்திலும் பௌத்தன் ஒருவன்தான் நீதிபதியாக உட்கார்ந்திருப்பான். இல்லாவிட்டாலும்கூட நீதியையே விலைக்கு வாங்கக்கூடிய அளவிற்குச் செல்வ வளம் படைத்தவன் இந்த பௌத்தத் துறவி. நானோ ஏதுமற்ற ஏழைக் காபாலிகன். என்னுடைய ஒரே சொத்தான கபாலமும் இப்போது திருட்டுப் போய்விட்டது. எனக்கு, அந்த நீதிமன்றத்தில் எப்படி நீதி கிடைக்கும்?" என்று கேட்கிறான். பல்லவர்களின் தலைநகரான காஞ்சி நகரத்தில் அதாவது, தன்னுடைய அரசியல் தலைநகரில் இப்படிப்பட்ட ஒரு நிலைதான் இருந்தது என்பது மகேந்திர பல்லவன் அளித்துள்ள ஒப்புதல் வாக்குமூலமாகும்.

எனவே, பௌத்தம் இந்திய நாட்டிலிருந்து மறைந்ததற்குக் காரணம் வைதிக இந்து சமயத்தின் சூழ்ச்சி என்று அறிஞர்களிடையே பரவலாக நிலவுகின்ற கருத்தும் மறுபரிசீலனைக்குரியதே. அதே வேளையில், பௌத்தத்தின் வீழ்ச்சியால் பலனடைந்த சக்திகள் யாரென்று பார்த்தால் சங்கம் என்ற கூட்டமைப்புக்கு எதிரான நில மானிய - படை மானியக் கிழார்களும், அவர்களைச் சார்ந்தும், அவர்களின் அதிகாரத்தை அங்கீகரித்தும் வாழ்ந்த வைதிக பிராம்மணர்களுமே என்று சொல்ல முடியும். தமிழகத்தில் நிலவிய நிலப் பிரபுத்துவத்தின் கூறுகளைப் பற்றி முழுமையாக ஆய்வு செய்யாமல் சனாதன இந்து சமய நெறிமுறைகள் என்ற வரையறையை நாமாக வகுத்துக்கொண்டு அதற்குள் திருக்குறளைப் பொருத்திப் பார்ப்பது அல்லது திணித்துப் பார்ப்பதென்பது சரியான ஆய்வு ஆகாது.

"நிலத்தில் கிடந்தமை கால்காட்டும் காட்டும் குலத்தில் பிறந்தார் வாய்ச்சொல்" என்ற குறளின் மூலம் பிறப்பு அடிப்படையிலான குல உயர்வு தாழ்வுகளை அங்கீகரிக்கின்ற திருவள்ளுவர் பிறந்த வள்ளுவர் குலத்திற்கே மேற்குறித்த வரையறையைப் பொருத்திப் பார்த்தால் முக்கியமான சில வரலாற்று உண்மைகள் புலப்படும். மிகச் சிறந்த அறநூல், பொருள்நூல், இன்பநூல் (தர்ம சாஸ்திர, அர்த்த சாஸ்திர, காம சாஸ்திர) அறிவும், வானநூல் அறிவும் படைத்திருந்த, அரசர்களின் உட்படு கருமத் தலைவர்களாக இருந்த வள்ளுவர் குலத்தவர்கள் தாழ்த்தப்பட்ட சமூகப் பிரிவினராக மாறிய நிகழ்வுப் போக்கு நிலப்பிரபுத்துவத்தின் வளர்ச்சி, விரிவாக்கம் ஆகியவற்றோடு தொடர்புடையதாகும். பெரும்பான்மை ஜைனத்தையும், சிறுபான்மை பௌத்தத்தையும் (பேராசிரியர் நெடுஞ்செழியன் போன்றோரின் கருத்துப்படி ஆசீவகத்தையும்) சார்ந்திருந்த வள்ளுவர்கள், அச்சமயங்கள் வீழ்ச்சியடைந்ததன் விளைவாகத் தமது சமூக அந்தஸ்துகளையும் காலப்போக்கில் இழந்தனர். கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டளவில் தமிழகத்தில் பிராம்மணர், வேளாளர் சாதியினரின் கூட்டணி உருவாகி வலுப்பெற்றதிலிருந்து வள்ளுவர்களின் முதன்மை என்பது பழங்கதை ஆகிப்போயிற்று. வள்ளுவர் சாதியினர் தாம் வாழ்கின்ற ஊர்களின் நிலப்பிரபுத்துவ நலன்களுக்கு உகந்த வகையில் பணிபுரிகிற பணிமக்களாயினர். அதாவது, விதைத்தல், அறுவடை செய்தல் போன்றவற்றை மேற்கொள்வதற்குரிய நல்ல நாள்களைக் குறித்துக்

கொடுப்பதும், நில உடைமைச் சாதியினரின் குடும்பங்களில் பிறக்கின்ற குழந்தைகளுக்கு ஜாதகம் கணித்தல், திருமணத்திற்கு நாள் குறித்தல், சோதிடப் பலன் கூறுதல் போன்ற பணிகள் செய்வதுமே இவர்களின் முதன்மையான தொழில்களாயின.

பௌத்த சமயத்தின் வீழ்ச்சிக்குப் பின்னரும் சேர நாட்டில் வள்ளுவர்கள் அதிகாரத்தில் இருந்தனர் எனத் தெரியவருகிறது. கி.பி. 8ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த சேரமான் பெருமாள் தமது திருக்கயிலாய ஞான உலாவில் இரண்டு திருக்குறள்களை (இல்லாரை எல்லாரும் எள்ளுவர் செல்வரை எல்லாருஞ் செய்வர் சிறப்பு, கண்டு கேட்டுண்டுயிர்த் துற்றறியும் ஐம்புலனும் ஒண்டொடி கண்ணேயுள) எடுத்தாள்கிறார். கி.பி. 9ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய கேரள மாநிலம் திருநெல்லிக் கல்வெட்டில் நியாய சேகரர் (நீதித் தலைவர்) என்றும், கச்சம் (சட்டம்) வகுக்கின்ற அதிகாரம் படைத்தவர்களாகவும் குறிப்பிடப்பட்ட வள்ளுவர்கள் கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பின்னர் சித்திரை விஷு (புத்தாண்டுப் பிறப்பு) அன்று நில உடைமைச் சாதியினர், அந்த ஆண்டுக்குரிய பஞ்சாங்கப் பலன்களை அறிந்து வருவதற்காகக் ‘கணி காணுதல்’ என்ற பெயரில் சென்று சந்தித்து வருகின்ற சாதியினராகக் குறுகிப்போயினர். அந்த வழக்கமும் நாளடைவில் நின்றுபோய், ‘கனிகாணுதல்’ எனத் திரிந்தது மற்றொரு கதை. நிலப்பிரபுத்துவம் இவர்களின் அதிகார வரம்பினைக் குறுக்கிவிட்டதால் வானநூல் அறிவு (அதாவது பஞ்சாங்கம் கணித்தல், சோதிடப் பலன் கூறுதல்) தவிர்த்து இந்திய தேசிய அளவிலான நீதி-நிர்வாக அறிவுத்துறைக் கல்வியாகிய அறநூல் - பொருள்நூல் கல்வி என்பது இவர்களால் அடையமுடியாத எட்டாக் கனியாகிவிட்டது.

முருகேச பாண்டியனின் கட்டுரையில் இடம்பெற்ற சில சொல்லாடல்கள் பற்றி மட்டுமே எமது கருத்தைத் தெரிவிக்க விழைந்தோம். திருக்குறள் உட்பட அனைத்துப் பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூல்களும் 'வேளாண் வேதம்' என அழைக்கப்படுவதன் பின்னணி என்ன என்பதை ஆராய்ந்தாலே சங்க காலச் சமூக வாழ்வியல் வேறு; திருவள்ளுவர் சித்திரிக்க முயலும் வாழ்வியலும், உருவாக்க முயலும் வரையறைகளும் வேறொரு சமூகத்துக்குரியவை என்ற விவரம் புரியும். வைதிக இந்து சமயம் என்ற பொதுப்படையான சொல்லாட்சி குழப்பமளிப்பதாகவே அமையும். சங்க

காலத் தமிழர் வாழ்வியல், அதாவது திருக்குறளுக்கு முற்பட்ட காலகட்டத்தைச் சேர்ந்த தமிழர் வாழ்வியல் என்பது ஒற்றைப் பரிமாணப் பார்வையில் பார்ப்பதற்கு உரியதன்று என்பதை வலியுறுத்துவதற்காகவே இதனை எழுதியுள்ளோம். முருகேச பாண்டியனின் பிற கருத்துகள் குறித்து எமக்கு மாறுபாடு ஏதுமில்லை.

(4) திருமகள் உற்பத்தி

மனித சமூகம் வேட்டையையும் உணவு சேகரிப்பையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு வாழ்ந்த பண்பாட்டு நிலையினைப் பழங்கற்கருவிப் பயன்பாட்டுப் பண்பாட்டு நிலையெனத் தொல்லியலாளர்கள் வரையறுக்கின்றனர். அந்த நிலையிலேயே, குழுவினை வழிநடத்தும் ஆற்றலும் கூட்டு உற்பத்தியில் கிடைத்த பொருளை நியாயமாகப் பகுத்து வரையறுத்து வழங்கும் தலைமைப் பண்பும் உடைய ஒருவரைத் தலைவராக ஏற்று இயங்கும் வழக்கம் உருவாகிவிட்டது. கொற்றவையின் தோற்றம், வேட்டைச் சமூகத்தின் தலைமைப் பதவியையும் பூசாரிப் பணியையும் வகித்த பெண்ணின் ஆற்றலை அடிப்படையாகக் கொண்டதே. கொற்றவை என்ற பெண்பாற் பெயரே, கொற்றவன் என்ற ஆண்பாற் பெயரைவிட உணர்வுபூர்வமாகப் பதிவு பெற்றிருப்பது கவனத்துக்குரியது. பால்வரை தெய்வம் என்று தொல்காப்பியத்திலும் பகவதி என வடமொழிப் புராணங்களிலும் வழங்கப்படுகிற பெண் தெய்வத்தின் தோற்றம், கூட்டு உற்பத்தியைப் பகுத்து - பாகம் செய்து - வழங்கும் பணியை அடிப்படையாகக் கொண்டதே.

பால்வரை தெய்வம் என்பது உணவையோ, உற்பத்தி செய்யப்பட்ட செல்வத்தையோ பகிர்ந்தளிப்பது என்ற பொருள் விளக்கத்தினை, “தந்து நிரை பாதீடு உண்டாட்டுக் கொடை” என்ற தொல்காப்பிய வெட்சித் திணை நூற்பாக் குறிப்புடன் ஒப்பிட்டால் இந்தப் பின்புலம் தெளிவாகும். (Meira என்ற கிரேக்கச் சொல்லுக்குத் தொடக்க காலத்தில் 'பங்கிடுதல்' என்பதே பொருள் என்றும், காலப்போக்கில் Meira என்பது விதியின் தேவதையாகப் பரிணமித்தது என்பதையும் கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி சுட்டிக் காட்டியுள்ளார்.[1])

பால்வரை தெய்வம் என்ற கருத்தோட்டமும் பக்தி என்ற கண்ணோட்டமும் சமூக அமைப்பின் மாற்றத்திற்கேற்ப உருத்தெரியாமல் மாறிப்போயின. பால் என்பது ஆண்பால், பெண்பால், மேற்பால், கீழ்ப்பால், நாற்பால் (நால் வர்ணம்) என்பன போன்று இயற்கையாக - விதிப்படி - பகுக்கப்பட்ட பிரிவினை என்ற கருத்து வேரூன்றி, ஊழ்வினை - நல்வினை, தீவினைக் - கேற்பப் பிறக்கும்போதே கிட்டுவது பால் என்ற கோட்பாடு உருவாயிற்று.[2] பாகம், பாக்யம் என்ற சமஸ்கிருதச் சொற்களும் பால் என்ற

கருத்தோட்டத்துடன் தொடர்பு உடையவையே. அந்த அடிப்படையில் நோக்கினால் பகவதி என்ற கருத்தோட்டமே பாக்யலக்ஷ்மி என்ற பெயர் உருவா வதற்கு மூலமாக அமைந்த கருத்தோட்டம் எனத் தெரிகிறது. சிற்பக்கலை மரபில் பகவதியை, அதாவது கொற்றவையைச் சங்கு சக்கரம் ஏந்திய விஷ்ணு துர்க்கையாகச்[3] சித்திரிக்கும் மரபு, திருமால் வழிபாட்டு மரபாகிய பாகவத மரபேயாகும்.

சங்கு என்பது நீர்வாழ் உயிரினம். நவநிதிகளும் மண்ணுக்கடியிலிருந்து நீர் சூழ்ந்த நிலையில்தான் உருவாகின்றன. எனவே சங்கநிதி, முத்துச்சிப்பி முதலியன நீர்த் தெய்வமாகிய நாராயணனுடன் தொடர்புபடுத்தப்படுவது இயல்பே. அவ்வகையிலும் நாராயணனின் செல்வ வளம் கொற்றவைக்கு ஏற்றப்பட்டிருக்கலாம். சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் அரசமைப்புகள் வேரூன்றிவிட்ட நாகரிக நிலையில் கொற்றவனின் அம்சங்கள் பலவற்றை ஏற்று, இரண்டாம் நிலையோடு அமைதியடைய நேர்ந்த பழங்கற்காலக் கொற்றவையின் பிற்கால நிலை இது என முடிவு செய்யலாம்.

பழங்கற் கருவிப் பயன்பாட்டுப் பண்பாட்டு நிலையையடுத்து வந்த புதிய கற்கருவிப் பயன்பாட்டுப் பண்பாட்டு நிலையில் நிலத்தைக் கிண்டிக் கிளறும் களைக்கொட்டு விவசாய முயற்சிகள் தொடங்கின. அந்நிலையில்தான் படைப்பு அல்லது செல்வம் என்பது குழுத் தலைவனின் உடைமை என்ற கருத்து வலிமையடைகிறது. விவசாய முயற்சிகளை நெறிப்படுத்துதல், சாண உரத்துக்கும் பொதி சுமப்பதற்கும் பயன்படத்தக்க வகையில் காளைகளை வசப்படுத்தி வீட்டு விலங்குகளாக்குதல் போன்ற பணிகளிலும் வேட்டையிலும் பிற குழுக்களுடனான பூசல்களிலும் தலைமை வகித்துத் தனது குழுவை வழிநடத்திய தலைவன் இந்திரன் எனப்பட்டான். அவனது ஆற்றலே திருமகளாகக் கருதப்பட்டது. வீரலக்ஷ்மி என்ற பிற்கால உருவகத்தின் மூலத் தோற்றம் இதுவே. இந்த ஆற்றல், தலைவனின் திரண்ட தோள்களிலும் பரந்த மார்பிலும் அடங்கியிருப்பதாகக் கருதப்பட்டது. “செருமிக்குப் புகலும் திரு ஆர் மார்பன்” எனச் செங்கண் மாத்து நன்னள் சேய்நன்னன் மலைபடுகடாத்தில் (வரி. 356) புகழப்படுகின்றான். போர் ஆற்றலைப் பறைசாற்றும் திருமகள் உறைகின்ற மார்புடையவன் என்பது இதன் பொருளாகும். திருமறு மார்பன் அல்லது ஸ்ரீவத்ஸன் எனத் திருமாலைக் குறிப்பிடுவது இப்பொருளிலேயே. ஆனால் தொடக்கத்தில் இது

இந்திரனுக்குரிய ஆற்றலாக, சக்தியாகக் கருதப்பட்டது. இந்திரா என்பது திருமகளின் பெயர்கள் பலவற்றுள் முதன்மையானது. லக்ம, லக்ஷ்ம என்ற சொற்களுக்குக் குறியீடு என்பதே பொருள். தமிழில் இலக்கு என்பது இப்பொருளில் வழங்குகிறது. கருவைச் சுமக்கும் வயிறும் பாலூட்டும் மார்புகளுமே பெண்மையின் குறியீடுகளாகும். ஆண்மையின் அடையாளமாகிய லிங்கம் போன்றதே பெண்மையின் அடையாளமாகிய 'லக்ம' என்பதும் வீர்யம் என்பது புறத்திணையில் தலைவனின் போர் ஆற்றலையும் அகத்திணையில் அவனது புணர்ச்சியாற்றலையும் குறித்தது. எனவே வீரலக்ஷ்மியின் மறுபக்கமே சந்தான லக்ஷ்மி என உருவகிக்கப்பட்டது என்று கொள்வதில் தவறில்லை.

படைப்பாற்றல் உடைய தெய்வங்களையெல்லாம் செல்வன் எனக் குறிப்பிடுவதுண்டு. ஆனால் திருமகள் உறையும் செல்வன் என்று சிறப்பாகக் குறிப்பிடப்படுபவன் இந்திரனே. "புள்ளணி நீள் கொடிச் செல்வன்" எனத் திருமாலும், "மூவெயில் முருக்கிய முரண்மிகு செல்வன்" எனச் சிவபெருமானும் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பினும், "யானை எருத்தம் ஏறிய திருக்கிளர் செல்வன்" என்று இந்திரன் மட்டுமே குறிப்பிடப்படுகிறான். (திருமுருகாற்றுப்படை, வரி. 148-159.) "யானையின் புறக் கழுத்திலே ஏறிய திருமகள் விளங்குகின்ற இந்திரனும்" என்று நச்சினார்க்கினியர் எழுதியுள்ள உரை, ஐயத்துக்கு இடமற்ற வகையில் திருமகள் இந்திரனுக்குரியவள் என்பதை உணர்த்திவிடுகிறது.[4]

இந்திரனின் தோளிலோ மார்பிலோ லக்ம (திருமறு) இடம்பெற்றிருந்த நிலை, உலகைக் காக்கின்ற வேந்தனாக மாயோன் உருவானபிறகு மாற்றமடைந்துவிடுகிறது. கௌதம ரிஷியின் சாபத்தின் காரணமாக உடல் முழுதும் பெண்மையின் அடையாளம் பெற்றவன் என்ற கதை உருவாகிவிடுகிறது. "ஐந்தவித்தான் ஆற்றல் அகல் விசும்புளார் கோமான் இந்திரனே சாலும் கரி" எனத் திருக்குறள் நீத்தார் பெருமை அதிகாரத்தில் குறிப்பிட நேர்வது இந்திர வழிபாட்டில் மட்டுமின்றி, சமூக அமைப்பிலும் நேர்ந்த பெரும் மாற்றங்களின் விளைவே.

புதிய கற்கருவிப் பயன்பாட்டுப் பண்பாட்டு நிலையில் நிலம் உடைமைப் பொருளாக மாற்றமடையவில்லை. எனவே, பயிர் வளத்துக்குக் காரணமான

மழை மட்டுமே 'திரு' என அடை யாளப்படுத்தப்பட்டது. "திருமழை தலைஇய இருள்நிற விசும்பு" என்றே மலைபடுகடாம் தொடங்குகிறது. "செல்வத்தையுண்டாக்கும் மழையைப் பெய்த இருண்ட நிறத்தையுடைய மேகத்தினது ஆகாயத்திடத்திலே" என நச்சினார்க்கினியர் உரை கூறியுள்ளார்.[5] இக்கருத்தோட்டமே, தான்யலக்ஷ்மி என்ற பிற்கால உருவகத்திற்கு மூலமாகும். இடப்பெயர்ச்சி விவசாய வாழ்நிலையிலிருந்து சமூக அமைப்பு முன்னேறிய பின்னர், நிலம் உடைமைப் பொருளாக மாறுகிறது. அத்தகைய நிலையில் மன்னனான திருமாலின் மனைவியராக நிலமகளையும், திருமகளையும் குறிப்பிடுகிற வழக்கம் உருவாகிறது.

இந்திரனுக்கு மாற்றாக சந்திர குலத்தை - அல்லது சந்திர குலத்தின் உட்பிரிவாகச் சேர்க்கப்பட்ட யது குலத்தைச் - சேர்ந்த கண்ணனும், சூரிய குலத்தைச் சேர்ந்த இராமனும் உருவெடுத்துத் திருமாலின் அவதாரங்களாகச் சேர்க்கப்பட்டுவிட்ட நிலையில் திருமகள் திருமாலின் மனைவியாக, முழுமையான உடைமையாகச் சித்திரிக்கப்பட்டது இயல்பே. ஆயினும், இம்மாற்றத்துக்கு முதன்மையான உந்து சக்தியாக விளங்கியது வணிக வர்க்கத்தின் உருவாக்கமாகும். பல்வேறு நிலப்பகுதிகளில் கிடைக்கும் உலோக மூலதனங்களைப் பரிவர்த்தனை செய்வதையே முதன்மையான பணியாக மேற்கொண்டிருந்த வணிக வர்க்கம் ஒன்று சமூக - அரசியல் களங்களில் அறிமுகமானபோது குபேரன் என்ற தெய்வமே 'ஶ்ரீ' அதாவது திருமகளின் உடைமையாளன் எனப் பொருள்படும் ஸ்ரேஷ்டி (செட்டி) எனப் பெயர் பெறுகிறது. குபேரனின் மனைவியாகப் பௌத்த நூல்களில் குறிப்பிடப்படும் ஹாரிதி என்ற பெண் தெய்வப் பெயர், 'பொன்' எனப் பொருள்படும் 'ஹரித' என்ற சொல்லுடன் தொடர்புடையதாகும்.[6] 'தனலக்ஷ்மி' என்ற உருவகத்துக்கு மூலமான 'ஹாரிதி' என்ற கருத்தோட்டம், கால வளர்ச்சியில் குபேரனின் தங்கையாக்கப்பட்டு, 'ஹரிணி' என்ற பெயரில் திருமாலின் மனைவியாக்கப்பட்டுத் திருமகளின் ஓர் அம்சமாக்கப்படுகிறது. ஹாரிதி என்ற பெயர் 'வரு முலை ஆரித்தி' என்ற சங்க காலப் பெண்பாற் புலவர் பெயர் போன்ற வடிவங்களில் மட்டும் எஞ்சி நிற்கிறது.

அடிக்குறிப்புகள்:

1. பண்டைத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் நாடகம், குமரன் பதிப்பகம், வடபழனி, சென்னை.

2. “பால்தர வந்த பழவிறல்தாயம்” - புறம் 75:2; “வாழி ஏற்புணர்ந்த பாலே” - புறம் 176:8, “உயர்ந்த பாலே” - புறம் 236:12; “பாலறிமரபின் பொருநர்” - தொல்.பொருள். புறத்திணை 16; “ஒன்றியுயர்ந்த பாலது ஆணையின் ஒத்த கிழவனும் கிழத்தியும் காண்ப” - தொல். பொருள். களவியல் 2.

3. “மாலவற் கிளங்கிளை” - சிலப்பதிகாரம், வேட்டுவரி:68.
பகவதி என்ற பெயரின் பின்னொட்டாக இடம்பெறுகிற ‘வதி’ என்ற சொல், வதிதல் (உறைதல்) என்ற பொருளின் அடிப்படையில் தோன்றிய திராவிடச் சொல்லாக இருக்கலாம்.

4. பக். 56, பத்துப்பாட்டு முலமும் நச்சினார்க்கினியர் உரையும், உ.வே. சா. நூலகப் பதிப்பு, 1974.

5. பக். 604, பத்துப்பாட்டு முலமும் நச்சினார்க்கினியர் உரையும், உ.வே. சா. நூலகப் பதிப்பு, 1974.

6. ‘ஹரித’ என்ற சொல்லின் நேர்ப்பொருள் ‘மஞ்சள் நிற உலோகம்’ என்பதாகும். இது தமிழில் ‘கிளிச்சிறை’ என்ற பெயரில் வழங்கிற்றென்றும், கொங்கு நாட்டுத் தங்கம் ‘கிளிச்சிறை’த் தங்கமே என்றும் கருதப்படுகின்றன. ஹரித என்ற சொல் ஜர்தா, ஜர்த், கர்த், கல்த் என்றெல்லாம் திரிந்து கோல்டு (Gold) என்ற வடிவில் ஆங்கிலத்தில் வழங்குகின்றதென்று ராகுல சாங்கிருத்யாயன் ‘ரிக்வேத கால ஆரியர்கள்’ என்ற நூலில் விளக்கியுள்ளார்.

(5) பண்டைத் தமிழகத்தில் இந்திர வழிபாடு

மருத நிலத்தின் தெய்வமாகத் தொல்காப்பியத்தால் குறிப்பிடப்படும் 'வேந்தன்' இந்திரனே என்பதற்கு இது குறித்த கருத்துத் தொடர்ச்சியே ஆதாரமாக அமைகிறது. தமிழிலக்கண நூல்களும் நிகண்டுகளும் பள்ளு போன்ற சிற்றிலக்கிய நூல்களும் தொடர்ந்து ஒருமித்த குரலில் வலியுறுத்தி வருகிற கருத்தே இதற்கு உறுதியான சான்றாகத் திகழ்கிறது. போரில் வீர மரணமடைவோர் இந்திர உலகத்திற்குச் சென்று அமிழ்தம் உண்பர்; போகம் நுகர்வர் என்பன போன்ற நம்பிக்கைகள் மக்களிடையே நிலவின என்பதற்கு 'இந்திரர் அமிழ்தம்' (புறம். 182) வச்சிரத் தடக்கை நெடியோன் கோயிலில், அமரனான ஆய் மன்னனை வரவேற்கும் வகையில் ஆர்ப்பு எழுந்தது (புறம். 241) போன்ற சங்க இலக்கியக் குறிப்புகள் ஆதாரமாக உள்ளன. சொர்க்கபோகம் பற்றிய இந்நம்பிக்கை திருக்குறள் காலத்திலும் தொடர்ந்து நிலவிற்று. திருக்குறள் காமத்துப்பால் புணர்ச்சி மகிழ்தல் அதிகாரத்தில் (பா. 3) இடம் பெற்றுள்ள, 'தாம் வீழ்வார் மென்றோள் துயிலின் இனிது கொல் தாமரைக் கண்ணானுலகு' என்ற குறளில் குறிப்பிடப்படும் தாமரைக் கண்ணான் உலகு என்ற தொடருக்கு 'இந்திரர் உலகு' என்றே மணக்குடவர் உரை எழுதியுள்ளார். இதுவே பொருத்தமான உரையாகும்.[1]

'ஆனாத செல்வத்து அரம்பையர்கள் தற்சூழ வானாளும் செல்வமும் மண்ணரசும் யான் வேண்டேன்' எனக் குலசேகர ஆழ்வாரும் (பெருமாள் திருமொழி: 4:2) 'அச்சுதா அமரர் ஏறே ஆயர்தம் கொழுந்தே என்னும் இச்சுவை தவிரயான் போய் இந்திரலோகம் ஆளும் அச்சுவை பெறினும் வேண்டேன்' எனத் தொண்டரடிப் பொடியாழ்வாரும் (திருமாலை:2) பாடியுள்ள வரிகளின் மூலம் செல்வ வளத்துக்கும் போக நுகர்ச்சிக்கும் உரியது இந்திரர் உலகமே என்ற நம்பிக்கை பக்தி இலக்கியக் காலகட்டத்திலும் நீடித்து வந்ததெனத் தெரிகிறது. கீழ்க்கணக்கு நூல்களுள் ஒன்றான நாலடியாரில் (பா.373) 'அங்கண் விசும்பில் அமரர் தொழப்படும் செங்கண்மால்' என்ற தொடர் இடம் பெற்றுள்ளது. செங்கண்மால் என்பதற்கு இந்திரன் என்றே பழைய உரையாசிரியர் தருமர் பொருள் கூறியுள்ளார். [2] நாலடியாரில் வேறொரு பாடலில் (பா. 346) இந்திரனுடைய செல்வம் 'சக்கரச் செல்வம்' எனக் குறிப்பிடப்படுகிறது. சக்கரன் (பாலி மொழியில் சக்கன்) என்பது இந்திரனுடைய பட்டப் பெயராகும். [3]

திருக்குறளுக்கு உரையெழுதிய பரிமேலழகர் (கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டு) ‘இந்திரன் முதலிய இறையவர் பதங்களும் அந்தமில் இன்பத்து அழிவில் வீடும்' என்றுதான் தமது உரையைத் தொடங்குகிறார். திருக்குறள் உட்பட்ட நீதி இலக்கியங்கள் பெரும்பாலும் ஜைன சமயச் சார்புடையவையாகும். மனிதராகப் பிறந்து ஐம்புலன்களை வென்று தவம் புரிந்து, பாவ புண்ணியம் என்ற இருமை நிலையிலிருந்து விடுபெறுவதே வீடுபேறு என எண்ணப்பட்டது. அவ்வாறு வீடுபேறு பெற்றவர்களை, புண்ணியச் செயல் (வைதிகக் கண்ணோட்டத்தில் யாகம், ஜைன பௌத்த சமயங்களின் கண்ணோட்டத்தில் தானம்) புரிந்து இந்திர பதவியடைந்தவர்களும் வழிபடுவர் என்பது ஜைன பௌத்த சமயங்களின் கருத்தாகும். இக்கருத்தினைப் பின்பற்றிச் சைவ-வைணவ பக்தி இலக்கியங்களும் இந்திராதி தேவர்கள் தத்தம் சமயக் கடவுளர்க்கு ஏவல் செய்தனர் எனச் சித்திரித்தன. இவ்வகையில் இந்திரனின் அமராவதி நகரும் யக்ஷர்களின் தலைவன் குபேரனின் அளகாபுரியும் செல்வச் செழிப்பின் சின்னங்களாகத் தொடர்ந்து இலக்கியங்களில் குறிப்பிடப்பட்டு வந்துள்ளன. [4]

படைப்புத் தெய்வம் இந்திரன்

செல்வத்தை உருவாக்குதல் என்பது படைத்தல் தொழிலாகச் சங்க இலக்கியங்களில் சித்திரிக்கப்படுகிறது. ‘படைப்புப் பல படைத்துப் பலரோடுண்ணும் உடைப்பெருஞ் செல்வர்' என்று புறநானூறு (பா. 188) கூறுகிறது. இப்பாடல் மக்கட் செல்வத்தின் முதன்மையை வலியுறுத்தும் பாடலாகும். புணர்ச்சியின் மூலம் படைக்கப்படும் மனித உயிர்கள் மக்கட் செல்வம் எனக் கருதப்பட்டது போன்றே மழைவளத்தால் உருவாகும் பயிர் வளமும் முதன்மையான செல்வமாகக் கருதப்பட்டது. [5] நிலம் பெண்ணுடலுடன் ஒப்பிடப்பட்டதால் மழைக் கடவுளான இந்திரன் நிலமகளுடன் புணர்ந்து பயிர்களைப் படைப்பதாக நம்பப்பட்டது. இந்நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் இந்திரனே உலகைப் படைத்ததாக ரிக்வேதம் குறிப்பிடுகிறது. படைப்பாற்றல் உடைய தெய்வங்களைப் பிரஜாபதிகள் எனப் புராணங்கள் குறிப்பிடும். பௌத்த சமயம், இந்திரனை ‘மகா பிரஜாபதி' எனக் குறிப்பிடுகிறது. [6]

மழையைப் பயன்படுத்தி நேரடியாக விதைத்துப் பயிர் செய்து வாழ்ந்த வானமாரி (மானவாரி) விவசாய வாழ்நிலையே புதிய கற்கருவிப் பயன்பாட்டுப் பண்பாட்டு நிலையெனத் தொல்லியலாளர்களால் குறிப்பிடப்படுகிறது. களைக்கொட்டு விவசாயமே அக்கால கட்டத்தில் முதன்மையான படைப்புத் தொழிலாகக் கருதப்பட்டது. இப்பண்பாட்டு நிலைச் சமூகத்தின் தலைமைப் பதவியை வகித்தவன் இந்திரனாகக் கருதப்பட்டதால் அவனுடைய தொழிலே படைப்புத் தொழிலாகக் கருதப்பட்டது. வேட்டை நிலை போன்ற வேறுபட்ட பண்பாட்டு நிலைச் சமூகங்களுடன் போர்களோ பூசல்களோ ஏற்படும்போது தனது குழுவை வழிநடத்திப் போர் செய்கிற ஆற்றலும் தனது குழுவை இயற்கை இடர்களிலிருந்தும் விலங்குகளின் தாக்குதலிலிருந்தும் காக்கிற - காத்தல் தொழிலுக்குரிய - தகுதியும் உடையவனே வேந்தனாக - காவலனாகக் கருதப்பட்டான். இலைதழைகளையும் புதர்களையும் கொளுத்தி உருவாக்கி சாம்பலையும், காடுகளிலிருந்து கைப்பற்றியோ பிற சமூகத்தவரிடமிருந்து கவர்ந்தோ கொணர்ந்து பழக்கி வீட்டு விலங்குகளாக மாற்றிய மாடுகளின் சாணத்தையும் உரமாகப் பயன்படுத்தி விதைத்துப் பயிர் செய்வதே அப்பண்பாட்டு நிலை மக்களின் பணியாக இருந்தது. அவர்கள் இந்திரனின் தளபதிகளும் படைவீரர்களுமாவர். இந்திரனின் ஆயுதம் இடி மின்னலைக் குறிக்கும் வஜ்ராயுதம் எனப்பட்ட போர்க் கருவி - அல்லது போர்ப் பயிற்சிக் கருவி - யாக இருக்க, களைக்கொட்டு விவசாயத்துக்கும் நிலத்தைத் தோண்டுவதற்கும் பயன்பட்ட 'கணிச்சி' என்ற கற்கருவியே[7] படைத் தளபதிகளுக்கும் பிற வீரர்களுக்கும் உரிய கருவியாக இருந்தது. இந்திரனின் தளபதியாக வேதங்களில் வருணிக்கப்படும் ருத்ரனோடு ஒத்த சங்ககாலத் தெய்வம், கணிச்சியை ஏந்திய, காளையை வென்றடக்கிய 'கூற்று' ஆகும்.[8]

மழையேறு = மழுவாள்

இந்திரனின் ஆயுதம் வஜ்ரம் (வச்சிரம்) எனப்பட்டது. சங்க காலத்துக்குப் பிற்பட்ட இலக்கியங்களில் இது வயிரப்படை என்றும் வயிரவேல் என்றும் குறிப்பிடப்பட்டாலும், வடமொழிப் புராணங்கள் இது பலமுனைகளைக் கொண்ட ஆயுதம் என்றே குறித்துள்ளன. வஜ்ராயுதம் என்பது எலும்பினாலானது என்ற புராணச் செய்தி[9] கூட, அது உலோக காலத்துக்கு முற்பட்டது என்ற உட்பொருளிலேயே கூறப்பட்டதுள்ள. வஜ்ராயுதத்தை

'இடிப்படை' என்று சிலப்பதிகாரமும் (ஆய்ச்சியர் குரவை, படர்க்கைப் பரவல்.4) 'மழையேறு' என்று கம்பராமாயணமும் (யுத்த காண்டம், அதிகாயன் வதைப்படலம், 165) குறிப்பிடுகின்றன. இந்த அடிப்படையில் நோக்கினால் மின்னல் கொடி போன்று தோற்றமளிக்கிற, பல கவர்(கிளை)களுடன் கூடிய 'மடுவு' எனப்படும் மான் கொம்பு ஆயுதத்தை நாம் அடையாளங் காணலாம். இந்த ஆயுதம் 'மரூ' என வடமொழியில் குறிப்பிடப்பட்டது. மான் எனப் பொருள்படும் 'மரை' (சமஸ்கிருதத்தில் 'ம்ருக') என்ற சொல்லுடனும் கொம்பு எனப் பொருள்படும் 'மருப்பு' என்ற சொல்லுடனும் இது தொடர்புடையதாகும். 'மரூ' என்ற இவ் ஆயுதமே மழு என வழங்கியதாகத் தோன்றுகிறது.

'பரசு' என வடமொழியில் குறிப்பிடப்பட்ட ஆயுதமே மழு எனக் கருதப்படுகிறது. சத்திரிய குலங்களை வேரறுத்த பரசுராமனை 'மன் மருங்கறுத்த மழுவாள் நெடியோன்' என அகநானூறும் (220:5) மணிமேகலையும் (22:25) சுட்டுகின்றன. பரசுராமன் கோடரி எனப்படும் உலோக ஆயுதத்தை ஏந்தியவனாகவே சிற்பங்களில் சித்திரிக்கப்படுவான். எனினும் பரசு என்ற சமஸ்கிருதச் சொல்லுக்குரிய பல பொருள்களுள் முதன்மையான பொருள், இடிப்படை - மின்னல்படை என்பதேயாகும். [10] பரசுராமன் வேத காலத்துக்குப் பிற்பட்ட இதிகாச கால வீரனாவான். சத்திரிய குலங்களை வேரறுத்து பிராம்மண வர்ணத்தவரின் மேலாண்மையை நிறுவியவனாகக் கருதப்படும் பரசுராமன், உலோக காலத்துக்கு முற்பட்டவனே. பரசுராமனும் யக்ஞம் எனப்பட்ட படைப்புத் தொழிலுக்குத் தலைமை தாங்கியதன் மூலம் உற்பத்தி சக்திகளைக் கையகப்படுத்தியவனே என்பதால் இந்திரனோடு போட்டியிடும் தகுதி படைத்தவனாகிறான்.[11] எனவே மழு அல்லது பரசு என்பது சமூகத் தலைமைக்குரிய அடையாளமாகத் திகழ்ந்த போர்க் கருவியே என்பதிலும் வஜ்ராயுதத்தை யொத்ததே என்பதிலும் ஐயமில்லை.

பக்தி இலக்கியங்களில் - குறிப்பாகத் தேவாரத்தில் - சிவபிரானின் ஆயுதங்களுள் முதன்மையான ஆயுதமாக மழுவே குறிப்பிடப்படுகிறது. இம் மழு, தீயாகவும், நெருப்புக் குழம்பாகவும், கனன்று கொண்டிருக்கிற உலோகக் கட்டியாகவும், உலோகத்தாலான ஆயுதமாகவும் சித்திரிக்கப்படுகிறது. மின்னலில் அடங்கியிருக்கும் நெருப்பு ஆற்றல்

அல்லது விண் கொள்ளிக் கற்கள் (meteor) என்ற கருத்தோட்டத்திலிருந்து இச்சிந்தனை உருவாகி வளர்ச்சி பெற்றிருக்கலாம். அதே வேளையில், சிவபிரான் 'ஏனமருப்பு' எனப்படும் பன்றிக்கொம்பு ஆயுதத்தை வைத்திருப்பதாகவும் தேவராரம் குறிப்பிடுகிறது. [12] சிவபிரான் கையிலுள்ள பரசு ஆயுதத்தைப் 'பரஸ்வதாயுதம்' என்றும் குறிப்பிடுவதுண்டு. 'பரஸ்வத' என்பது காண்டாமிருகத்தைக் குறிக்கும் என்றும், வெண்பன்றி எனப் பொருள்படும் 'ஸ்வத பரஹ' அல்லது 'ஸ்வேத வராஹ' என்ற தொடரே பரஸ்வத எனத் திரிந்ததாகவும் கருதப்படுகின்றன. எனவே பரஸ்வதாயுதம் என்பது காண்டாமிருகக் கொம்பு அல்லது காட்டுப் பன்றியின் கொம்பு - இவ்விரண்டனுள் ஒன்றைக் குறித்திருக்க வேண்டும். எவ்வாறிருப்பினும் மழு என்ற சங்க கால ஆயுதம் உலோகப் பயன்பாட்டு நிலைக்கு முற்பட்ட, கொம்பினாலான ஆயுதமாகவே இருக்க வேண்டுமென்பது உறுதியாகிறது.

'மழுவாள் நெடியோன்' பற்றிய வேறொரு குறிப்பு மதுரைக் காஞ்சியில் இடம் பெற்றுள்ளது. ஆயினும் இத்தெய்வம் பற்றிய வருணனைகளைக் கவனித்தால் இவன் இதிகாச புருடனாகிய பரசுராமன் அல்லன் என்பது தெளிவாகத் தெரிகிறது. மதுரை நகரில் பூவும் நறுமணப் புகையும் கொண்டு வழிபடப்பட்ட கடவுட்பள்ளி ஒன்றிருந்தது. அப்பள்ளியில், வாடாத பூக்களைக் சூடிய, இமைக்காத பார்வையை உடைய, அவியுணவை உண்கிற தேவர்களுக்கு அந்திக்காலத்தில் ஸ்ரீபலி வழங்கப்பட்டது. அத்தேவர்கள், மழுவாள் நெடியோனைத் தலைவனாகக் கொண்டவர்கள். அம் மழுவாள் நெடியோன், நிலம், நீர், தீ, வளி, விசும்பு என்ற ஐம்பூதங்களையும் படைத்தவன் ஆவான் (மதுரைக் காஞ்சி - 453 - 467).

நாம் இதுவரை விவாதித்து வந்த குறிப்புகளின் அடிப்படையில் பார்க்கையில் இம் மழுவாள் நெடியோன் இந்திரனே என்பது தெளிவாகிறது. ஐம்பூதங்களும் கலந்த மயக்கமே உலகம் எனத் தொல்காப்பியம் (பொருளதிகாரம், மரபியல், 91) குறிப்பிடுகிற கருத்தின் அடிப்படையில் மேற்கூறிய மதுரைக் காஞ்சி வருணனைக்குப் பொருள் கொண்டால் உலகைப் படைத்தவன் இந்திரனே என்ற ரிக் வேதக் கருத்து மதுரைக் காஞ்சியில் பதிவு பெற்றிருப்பதை உணரலாம்.

ஐம்பூதங்களுக்கு நிகரான ஐம்பொறிகளின் (பஞ்சேந்திரியங்களின்) தெய்வம்;

ஐம்பொறிகளால் நுகரப்படும் போகத்தின் தெய்வம்; போகத்தில் விளையும் படைப்பின் தெய்வம் - என்ற சித்திரம் இந்திரனுக்கே பொருந்தக் கூடியது. படைப்பாற்றல் அடங்கிய ஜீவசக்தியை இந்திரியம் எனக் குறிப்பிடுவது இந்த அடிப்படையிலேயே. மனித உடலைப் பிரபஞ்சத்துடன் ஒப்பிட்டுப் பிண்டகோசம் - அண்டகோசம் (microcosm - macrocosm) எனக் கூறுவதுண்டு. கோசம் (cosmos) என்பது இணைந்து செயல்படும் தொகுதி எனப்பொருள்படும். கி.பி.12 ஆம் நூற்றாண்டைய இலக்கியமான தக்கயாகப்பரணி இந்திரன் சிவபிரானின் படைகளைத் தன்னுடைய படைகளுடன் ஒப்பிட்டுத் தற்பெருமை பேசுவதாகக் குறிப்பிடுகையில், 'வண்டு ஊதினாலே ஒடிந்து விழுந்துவிடும் பேய்களும் பூதங்களும்தாம் சிவனுடைய படைகள்; ஐம்பெரும்பூதங்களும் என்னுடைய படைகள். எனவே என்னுடைய படைகளே பெரியவை' எனக் கூறுவதாகக் குறிப்பிடுகிறது.

சுரும்பூத விழும்பேயொடு சூழ்பூதம் அவற்கு ஐம் பெரும்பூதமும் எவ்விரும் எனக்கே படைபெரிதே (தக்கயாகப்பரணி, தாழிசை 450)

உலகைப் படைத்ததோடு மட்டுமின்றி உயிர்களுக்குரிய வாழ்வியற் சட்டங்களை வகுத்தவனும் இந்திரனே எனக் கருதப்பட்டது. 'ஐந்திரம்' எனப்பட்ட மொழி இலக்கணத்தை இந்திரன் இயற்றியிருந்தான் என்ற நம்பிக்கைக்கு அடிப்படை இதுவே.

உலகில் வாழும் உயிர்களுக்கிடையே நிலவுகிற உறவுக்கு அடிப்படையாக இருப்பது புணர்ச்சிச் செலல்பாடேயாகும். தனிமனிதனின் கண்ணோட்டத்தில் பார்த்தால் தாய், தந்தை, உடன்பிறப்பு என்ற மூன்று உறவுகளே இரத்த உறவுகளாகும். இரத்த உறவுகளுக்குக் காரணகர்த்தாவாக இருப்பவன் இந்திரனே. இக்கருத்தோட்டம் அப்பர் தேவாரத்தில் பின்வருமாறு இடம் பெற்றுள்ளது: 'தாய், தந்தை உடன் பிறப்புகள் என மூன்று வித உறவுகள் வடிவில் உலகத்து உயிர்களைப் படைத்த தெய்வம் குறித்த எண்ணமே (அதாவது இந்திப்போக ஆசையே) என் மனதில் நிறைந்துள்ளது. ஆனால் தன்னுடைய அடியார்களாகிய எங்களுக்கு இடர் வரும்போது தோன்றாத் துணையாயிருந்து காப்பவனோ, தேவர்களின் அன்பனான திருப்பாதிரிப் புலியூர்ச் சிவன்தான். அது ஏன்? (அவன் தான் உண்மையான யஜமானன் என்பதாலா?)

ஈன்றாளுமாய் எனக் கெந்தையுமாய் உடன்தோன்றினராய் மூன்றாய் உலகம் படைத்துகந்தான் மனத்துள்ளிருக்க ஏன்தான் இமையவர்க் கன்பன் திருப்பாதிரிப் புலியூர்த் தோன்றாத் துணையாயிருந்தனன் தன்னடியோங்களுக்கே (அப்பர் தேவாரம் - திருப்பாதிரிப் புலியூர்ப் பதிகம்)

மருத விழா = இந்திர விழா

இயற்கையின் பூப்புப் பருவம் என்பது சித்திரைமாத இளவேனிற் பருவமே.[13] லத்தீன் மொழியில் இளவேனிலை - வசந்தத்தைக் - குறிக்கும் vernal என்ற சொல் பூத்தல் எனப் பொருள்படும் vernare என்ற சொல்லிலிருந்து தோன்றியதாகும். பூவின் முழுமையான மலர்ச்சி நிலையைக் குறிக்கும் 'வீ' என்ற சொல்லும், அப்பர் பெருமாளின் 'வீங்கிளவேனில்' என்ற சொல்லாட்சியும் (மாசில்வீணையும்' எனத் தொடங்கும் தேவாரப் பாடல்) (பூப்பு) vernare என்ற சொல்லுடனும் அதன் கருத்துடனும் தொடர்புடையவையாகும். சமஸ்கிருதத்தில் வசந்தத்தை, பூக்களை உருவாக்கும் பருவம் என்று பொருள்படும் வகையில் "குஸும ஆகர ருது" என்று குறிப்பிடுவதுண்டு. (பகவத்கீதை 10:35.) பூ, போகம் என்ற சொற்கள் நிலத்தின் விளைச்சலோடு தொடர்புடைய சொற்களாகவே பயன்பாட்டிலுள்ளன. சித்திரையில் பூக்கும் செடி, கொடி, மரங்களுள் முதன்மையானது மருத மரமாதலால் விளைநிலம் சார்ந்த தீம்புனல் உலகம் 'மருதம்' என்றே பெயர்பெற்றது. பூப்புப் பருவமாகிய சித்திரை மாதத்தில்தான் இந்திரவிழா கொண்டாப்பட்டதெனச் சிலப்பதிகாரத்தால் (வ:64) தெரியவருகிறது. 'இந்திர விழவிற் பூ' என ஐங்குறுநூறு (பா. 62) குறிப்பிடுகிறது. 'பலபூ விழவு' எனப் பதிற்றுப் பத்து (30:15) குறிப்பிடுவது இந்திர விழாவையே என உ.வே.சா. கருதுகிறார்.[14]

'மருத முன்றுறை' எனப்பட்ட மதுரையில் மேஷ (ஆடு) ராசியில் சூரியன் புகுகின்ற சித்திரை மாதத்தின் முதல் நாளன்று "கழுநீர் கொண்ட எழுநாள் அந்தி"யில் அதாவது செங்கழுநீர் மலர்கின்ற கதிரவனின் உதய வேளையில் நாட்டு மக்கள் கூடிப் பேரொலியெழுப்பி விழாக் கொண்டாடினர் என மதுரைக்காஞ்சி (வரி 427-8) குறிப்பிடுகிறது. இப்பேரொலி, 'பொங்கலோ பொங்கல்' என்பது போன்ற விளியாகவோ ஜெயகோஷமாகவோ

இருந்திருக்கலாம்.[15] இப்பேரொலி 'இந்திர கோஷணை' என்றே மணிமேகலையில் (17:69) குறிப்பிடப்படுகிறது. இது மருதநில விளைச்சல் தொடர்பான விழாவே என்பதில் ஐயமில்லை.

வட மொழியில் மருத மரம் என்பது 'அர்ஜுன விருட்சம்' எனப்படும். வைதிக மரபில் அஸ்வத்த (அரச) மரபே இந்திரனுடன் தொடர்புபடுத்தப்படும். ஆயினும், பஞ்ச பாண்டவர்களில் இந்திரனின் அம்சமாகப் பிறந்தவன் அர்ஜுனன் ஆவான். காரிருள் வேளையில் இடி இடித்தால் அச்சத்துடன் 'அர்ஜுனா அர்ஜுனா' என உச்சரிக்கும் வழக்கம் பொதுமக்களில் சிலரிடையே இருந்து வருகிறது. பாலி மொழியில் சக்கன் என இந்திரன் அழைக்கபடுகிறான். சக்ரா (sakra) என்ற சொல் மருத மரத்தைக் குறிக்கும் இவையெல்லாம் இந்திர வழிபாட்டில் நிலவிய பிரதேச வேறுபாடுகளை உணர்த்தக்கூடும்.[16]

இந்திர வழிபாட்டின் வீழ்ச்சி

இந்திர வழிபாடு வீழ்ச்சியடைந்தது பல்வேறு கோணங்களில் ஆராயப்பட வேண்டியதாகும். உலோகப் பயன்பாட்டுப் பண்பாட்டு நிலையில் வஜ்ராயுதம் வழக்கிழந்து போனதை, முருகன் தேவசேனாபதியான புராணக் கதையுடன் இணைத்து நா. வானமாமலை அவர்கள் விளக்கியுள்ளார்.[17] மாயோன் - வாலியோன் (கண்ணன் - பலராமன்) வழிபாட்டு வளர்ச்சியின் பின்னணியில் நதிநீர்ப் பாசன முயற்சிகள், உழவு மாடுகளைப் பயன்படுத்திக் கலப்பை விவசாயம் மேற்கொள்ளப் பட்டமை - ஆகியவற்றின் வரலாற்றைப் புரிந்துகொள்ள முடியும். விவசாயத் தொழில் நுட்ப வளர்ச்சியின் விளைவாக மாயோனின் மனைவியராக நிலமகளும் திருமகளும் (பூதேவியும் ஸ்ரீதேவியும்) அங்கீகரிக்கப்படும் நிலை தோன்றிவிட்டது. திருமகள் 'இந்திரா' என்றே வடமொழியில் குறிப்பிடப்படுகிறாள். உற்பத்தி சக்திகள் புதிய கற்கருவிப் பயன்பாட்டுப் பண்பாட்டின் தலைமைக் குடிகளிடமிருந்து 'வம்ப வேந்தர்கள்' கைக்குச் சென்றுவிட்டன என்பதை இவை உணர்த்துகின்றன. இந்திரனின் படைத்தளபதியாக இருந்த வடபுல ருத்ரன் - தமிழகக் கூற்றுத் தெய்வத்தின் அம்சங்களையும் சுவீகரித்து கங்காதரராகவும் காளை வாகனராகவும் வளர்ந்து, நதிநீர்ப் பாசனத்தாலும் உழவு மாடுகளாலும் வளர்ச்சியடைந்த

விவசாயப் பொருளாதார நிலையின் யஜமானனாக யக்ஞத் தலைவனாக - வேரூன்றிவிட்ட நிலையைப் பக்தி இலக்கியங்கள் படம் பிடித்துக் காட்டுகின்றன.

இத்தகைய சமூகவியல் நிகழ்வுகள் ஒருபுறம் நிகழ்ந்து கொண்டிருக்கையில், இந்திரியம் என்ற ஜீவசக்திக்குள் புதைந்திருக்கும் வித்து (விந்து, அணு) என்பது பிரம்மாவாக (அண்ட விதையாக) அடையாளம் காணப்பட்டது.[18] இது அல் பிரஹ்மா அல்லது ஆப்ரஹாம் என்ற மனிதகுல மூதாதை பற்றிய செமித்திய சிந்தனைத் தாக்கத்தின் விளைவு ஆகலாம். தத்துவ மட்டத்திலும் இந்திரனின் தனித்தன்மை கேள்விக்குரியதாயிற்று. இந்திர வழிபாட்டின் வீழ்ச்சியை இத் தத்துவச் சிந்தனை மேலும் விரைவுபடுத்திற்று என்பதில் ஐயமில்லை.

அடிக்குறிப்புகள்:

1. 'தாமரை' என்பது பேரெண்ணைக் குறிக்கும் சொல்லாகும். தொல்காப்பியம் எழுத்ததிகாரம் புள்ளி மயங்கியல் நூற்பா 97இல் இது மறைமுகமாகச் சுட்டப்படுகிறது. இந்திரன் உடலெங்கும் கண் பெற்றவனாதலால் அவன் தாமரைக் கண்ணான் எனக் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கலாம்.

2. நாலடியார் மூலமும் பதிப்பிக்கப்படாத பழைய உரையும் - ச.கிருஷ்ணமூர்த்தி, ப. 27, மெய்யப்பன் பதிப்பகம், சிதம்பரம், 2007

3. மகா வம்சம் VII : 5 - "Mahavamsa' - translated into German by Wilhelm Geiger; translated (from the German version) into English by Mabel Haynes Bode - p.55, footnote 2, Published by Asian Educational Services, Chennai - 2003.

4. முருகனையே தனிப்பெருந் தெய்வமாகக் கொண்டு சந்தக் கவிதைகள் இயற்றிய அருணகிரிநாதர் (கி.பி. 14-15ஆம் நூற்றாண்டு) 'அலைகடல் வளைந்துடுத்து' எனத் தொடங்கம் திருப்புகழில் 'அளகையரசன் தனக்கும் அமரரசன் தனக்கும் அரசென நிரந்தரிக்க ஆளலாம்' எனப் பாடுகிறார். 18-19ஆம் நூற்றாண்டுகள் வரை இவ்வாறு பாடுவது கவி மரபாக

இருந்துள்ளது. 20ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த திரைப்படக் கவிஞர் பட்டுக்கோட்டை கல்யாணசுந்தரம், ‘இந்திரன்தான் விண்ணாட்டின் அரசனென்ற இலக்கணத்தைத் திருத்தியது மனித சக்தி' எனப் பாடினார்.

5. இவ்விரு செல்வங்களையும் சந்தானலட்சுமி, தான்யலட்சுமி என்ற பெயரில் அஷ்டலட்சுமிகளுள் இருவராகக் கொள்ளும் மரபு இடைக்காலத்தில் ஏற்பட்டது.

6. ஆண்குறியைப் பேச்சுவழக்கில் (இடக்கரடக்கலாக) பிரஜாபதி எனக் குறிப்பிடுவதுண்டு. இது படைப்பாற்றலோடு தொடர்புடைய வழக்காகும்.

7. கணிச்சியைத் தொல்லியாளர்கள் ‘celt' எனக் குறிப்பிடுவர். உலகு முற்றிலும் புதிய கற்கருவிப் பயன்பாட்டுப் பண்பாட்டு நிலையில் இக்கருவியே முதன்மையாகப் பயன்படுத்தப்பட்டது.

8. 'ஏற்ற வலனுயரிய எரிமருள் அவரிசடை மாற்றருங் கணிச்சி மணி மிடற்றோன் ... கூற்று' - புறநானூறு. 56:1-11

9. தவ வலிமை மிக்க முனிவர்களின் முதுகெலும்பிலும் கபாலத்திலும் மாந்திரீக ஆற்றல் நிரம்பியிருக்கும் எனக் கருதப்பட்டது. அக்கருத்தின் அடிப்படையில் ‘கட்வாங்கம்' என்ற, முதுகெலும்பும் மண்டையோடும் இணைந்த ஆயுதம் சிற்பங்களில் சித்திரிக்கப்படுவதுண்டு.

10. A Students' Sanskrit - English Dictionary p. 317, V.S. Apte, Motilal Banarsidass Publishers, 1967.

11. யக்ஞம் என்பது ‘ய - ஜன' (இவர்கள் படைக்கின்றனர்) எனப் பொருள்படும் என எஸ்.ஏ டாங்கே 'பண்டைக் கால இந்தியா' என்ற நூலில் சுட்டிக் காட்டியுள்ளார். உற்பத்தி சக்திகளைச் சத்திரியர்கள் வசமிருந்து பரசுராமன் கைப்பற்றிய நிகழ்வே பல்வேறு உருவங்களில் உலவி வருகிறது. தென்கிழக்காசிய நாடுகளில் 'ராமபர்சூ' என்ற அசுரனுக்கும் வர்ஜூன் (மழைக்கடவுள் எனப் பொருள். பர்ஜன்யன் என்பதன் திரிபு) என்ற தேவனுக்குமிடையே நிகழ்ந்த போர் பற்றிய கதைகள் வழங்குகின்றன என்பதை மயிலை. சீனி. வேங்கடசாமி அவர்கள் தமது ‘பௌத்தமும் தமிழும்'

என்ற நூலில் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

12. 'ஏன வெண்கொம்பொடு எழில் திகழ்மத்தமும் இள அரவும் கூனல் வெண்பிறை தவழ் சடையினர் கொல்புலித் தோலுடையார்' சம்பந்தர் தேவாரம், திருநெல்வேலிப் பதிகம், (மருந்தலை மந்திரம்) பா. 5. 'ஏன வெண் கொம்பினொடும் இள ஆமையும் பூண்டுகந்து' - சம்பந்தர், திருவக்கரைப் பதிகம்(கறையணி மாமிடற்றான்) பா.5. 'என்பொடு கெம்பொடாமை இவை மார்பிலங்க' - சம்பந்தர், கோளறு திருப்பதிகம், பா. 2.

13. தற்காலத்தில் இளவேனிற் பருவத்தில் அம்மன் கோயில்களில் பூந்தேர் விழா, பூச்சொரிதல் விழா ஆகியன நடைபெற்று வருவதில் வாழ்வியல் - பண்பாட்டுத் தொடர்ச்சியை உணரலாம்.

14. பதிற்றுப் பத்து மூலமும் பழைய உரையும் - உ.வே.சாமிநாதையர் குறிப்புரைகளுடன் : ப. 68, பதிப்பு: உ.வே.சா. நூல் நிலையம், சென்னை - 41, 1980.

15. காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் நிகழ்ந்த இந்திர விழாவில், காவற் பூதத்துப் பீடிகையில் 'பொங்கலும்' படைக்கப்பட்டதெனச் சிலப்பதிகாரம் (5:69) குறிப்பிடுவது இங்கு கவனிக்கத்தக்கது.

16. இந்திரனைக் குறிப்படுவதற்கு வடமொழியில் 'மருத்பதி' என்ற பெயர் உள்ளது. மருத் கணங்கள் எனப்பட்ட பருவக் காற்றுக் கணங்களுக்குத் தலைவன் என்பது இதன் பொருளாகும். பனிக்காலம் முடிந்த பின்னர் சித்திரை மாதத்தில் மாருதம் (தென்றல்) வீசத் தொடங்கும் வைகாசி மாதம் இடைப்பகுதியில் தென்மேற்குப் பருவமழை தொடங்கும். எனவே பருவக்காற்றுக்கும் பருவமழைக்கும் தெய்வமாக இந்திரனைப் போற்றும் மரபு, பருவமழை பெய்கிற நிலைப்பகுதிகளிலேயே தோன்றி வளர்ந்திருக்க வேண்டும்.

17. Skanda - Muruga synthesis, N. Vanamamalai in South Indian Studies - Vol II, Editor: R. Nagaswamy, Publisher: SAHER, Chennai, 1978.

18. பிரம்மவாதி என்பவன், இவ்வுலகு பிரம்மா இட்ட முட்டை என்ற கோட்பாட்டைக் கொண்டவன் என மணிமேகலை (27:96-97) குறிப்பிடுகிறது. அண்டம் என்பது முட்டை எனப் பொருள்படும். பிரம்மாண்டம் என்ற தொடர் கவனத்துக்குரியது.

(6) காமவேள் விழவு: சங்க காலத்தில் காதலர் தினம்

பிப்ரவரி 14 என்பது வெலன்டைன் என்ற கிறிஸ்தவப் பாதிரியாரால் நடைமுறைப்படுத்தப்பட்ட காதலர் தினம் என்பதும் இந்திய நாட்டிலும் தமிழகத்திலும் இந்நாள் பல்வேறு எதிர்ப்புகளுக்கு இடையிலும் பரபரப்பாகக் கொண்டாடப்பட்டுதான் வருகிறது என்பதும் நமக்குத் தெரிந்த விடயங்களே. ஆனால், இவ்வாறு காதலர் தினம் என்று ஒன்றைக் கொண்டாடுவதற்கு நமது வரலாற்றில் முன்னுதாரணங்கள் உண்டா என்று ஆராய்ந்தால் எத்தனையோ விடயங்களில் நம் நாடும் சமூகமும் முன்னுதாரணங்களாக இருந்திருப்பது போன்றே இந்த விடயத்திலும் முன்னுதாரணமாக இருந்துள்ளன எனத் தெரியவருகிறது.

கணம் எனப்பட்ட குழுச் சமூக அமைப்பிலிருந்து முன்னேறிக் கணவன், மனைவி, வாரிசுகள் என்ற ஒரு தொகுதியை - அதாவது - குடும்பத்தை அடிப்படை அலகாகக் கொண்ட சமூக அமைப்பை நோக்கித் தமிழ்ச் சமூகம் நடைபோட்ட வரலாற்றின் எச்சங்கள் இலக்கியங்களில் பதிவாகியுள்ளன. இப்பதிவுகளெல்லாம் சம காலப் பதிவுகளாக இருக்கவேண்டுமென்ற கட்டாயமில்லை. தங்களுடைய சமூகத்தின் முந்து வடிவத்திலிருந்து எஞ்சி நிற்கும் சில கூறுகள் திரிந்த வடிவிலாகிலும் நீடித்து வருகின்ற ஒரு நிகழ்வின் பதிவாகவும் அது இருக்க முடியும். அப்படிப் பார்க்கும்போது, அகநானூற்றில் "பங்குனி முயக்கம்", "கொங்கர் மணி அரையாத்து மறுகின் ஆடும் உள்ளி விழவு" (பா 368) என்றும், கலித்தொகையில் "மல்கிய துருத்தியுள் மகிழ் துணைப் புணர்ந்து… விளையாடும் வில்லவன் விழவு" (35:13-14) என்றும் குறிப்பிடப்படுகின்ற காமன் பண்டிகையே சங்ககாலக் காதலர் தினம் எனத் தெரியவருகிறது.

நாம் இங்குச் சங்ககாலம் எனத் தோராயமாகக் குறிப்பிடுவது இலக்கியங்கள் எழுத்தில் பதிவுபெறத் தொடங்கிய கி.மு. 3ஆம் நூற்றாண்டு முதல் கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டு வரையிலான சற்றொப்ப 800 ஆண்டுக் காலகட்டம் எனக் கொள்ளலாம். கி.மு. 3ஆம் நூற்றாண்டுக்கு முன்னர், பழைய கற்கருவிப் பயன்பாட்டின் இறுதி நிலைப் பண்பாடு (Late Palaeolithic civilization), புதிய கற்கருவிப் பயன்பாட்டுப் பண்பாடு (Neolithic Civilization), செம்புக் கருவிகளைப் பயன்படுத்திய கிராமியப் பண்பாடு (Copper Hoard Civilization), குறுணிக்

கற்கருவிப் பயன்பாட்டுப் பண்பாடு (Microlithic Civilization), இரும்புக் கருவிப் பயன்பாட்டுப் பண்பாடு (Iron age or Megalithic Civilization) ஆகிய வெவ்வேறு பண்பாட்டு நிலைச் சமூகங்கள் தம்முள் பூசலிட்டும் சில தளங்களில் உறவுகொண்டும் சிலவகைப் பரிவர்த்தனைகளை மேற்கொண்டும் சிறுகச் சிறுகக் குடி, ஊர் போன்ற நிலைத்து வாழ்கின்ற அமைப்புகளுடனும் மன்றம், பொதியில் போன்ற வழக்குத் தீர்க்கின்ற அமைப்புகளுடனும் பதிந்து வாழத் தொடங்கி அரசு என்ற அமைப்பின்கீழ் நாடு என்ற பெயரில் வாழத்தொடங்குகின்ற காலகட்டத்திலிருந்தே, உத்தேசமாகச் சொல்வதானால் கி.மு. 1000த்திலிருந்தே இலக்கியம் எனப்படும் மொழிசார்ந்த வெளிப்பாடுகள் நிகழத் தொடங்கியிருக்கவேண்டும் என்பதில் ஐயமில்லை. எனவே, அக்காலகட்டத்திலிருந்தே தமிழ்ச் சமூகத்தில் நிலவிய பல்வேறு வகைப்பட்ட பண்பாட்டுக் கூறுகள் வாய்மொழி இலக்கிய மரபில் அல்லது பாணர் மரபில் பதிவாகியிருப்பது இயல்பே.[1]

வெவ்வேறு அரசுகள் – நாடுகளுக்கு இடையிலான வாணிக உறவு வளர்ச்சியின் விளைவாக ஏற்பட்ட தகவல் பரிமாற்றப் புரட்சியின் ஓர் அம்சமாக, அகர ஒலி ஆதியான ஓரோலிக்கு ஓரெழுத்து என்ற முறை (alphabetical script) அறிமுகப்படுத்தப்பட்டு, அரசு என்ற நிறுவனத்தின் துணையுடன் எழுத்தறிவு பரவலாக்கப்பட்டு எழுத்தினைக் கற்பிக்கும் கணக்காயர்கள்[2] தலைமைப் புலவர்களாக வீற்றிருக்கின்ற தமிழ்ச் சங்கம் என்ற ஓர் அமைப்பும் (மதுரை கணக்காயனார் மகனார் நக்கீரனார் பற்றிய கதைகள் இதற்கு எடுத்துக்காட்டு ஆகும்) உருவான நிலையிலேயே 'சங்க இலக்கியங்கள்' எழுத்தில் பதிவு பெறத்தொடங்கின. எனவே, சங்க இலக்கியப் பதிவுகளை மட்டும் ஆதாரமாகக் கொண்டு கி.மு. 1000ஆவது ஆண்டு தொடங்கித் தமிழ்ச் சமூகத்தின் வரலாற்றை மீளக் கட்டுதல் என்பது சிரமமானதே என்பதோடு அத்தகைய முயற்சி மேற்கொள்ளப்பட்டால் ஆரிய-திராவிட இனவாதம் என்பது போன்ற எளிமையான வாய்ப்பாடுகளின் அடிப்படையிலான அரைகுறைப் புரிதலே விளையும். சான்றாகக் காமவேள் வழிபாடு, காமன் பண்டிகை போன்றவற்றில் சுதேசித்தன்மை (தமிழ் மரபு) எத்தனை விழுக்காடு உள்ளது என்பது போன்ற கணிப்புகள் மிகக் கடினமானவை ஆகும்.

நாம் மேலே கண்ட கலித்தொகைக் குறிப்பு கி.பி. 4 அல்லது 5ஆம்

நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த குறிப்பாகலாம். கலித்தொகையில் இடம்பெற்றுள்ள வேறொரு பாடலில் (27:24-26) ”நாம் இல்லாப் புலம்பாயின் நடுக்கம் செய் பொழுதாயின் காமவேள் விழவாயின் கலங்குவள் பெரிதென ஏமுறுகடுந்திண்டேர்கடவி நாம் அமர் காதலர் துணை தந்தார் விரைந்தே” எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. தம்மை நன்கு அலங்கரித்துக்கொண்ட பெண்டிர் குழுக்களாகக் கூடி வையையாற்றின் மணல் திட்டுகளில் விளையாடுவர் என்ற குறிப்பும் இப்பாடலில் (வரி 19-20) இடம்பெற்றுள்ளது. இது பங்குனி மாதம் உத்தர பால்குன நட்சத்திர நாளில் நிகழ்ந்தது. பங்குனி என்ற மாதப் பெயரே பால்குனி என்ற பெயரின் திரிபாகும். பனிக்காலத்தின் இறுதிக் கட்டத்தைக் குறிப்பதாகவும், இளவேனில் பருவத்தை வரவேற்கின்ற முன்னறிவிப்பாகவும் இந்நாள் திகழ்ந்தது.

அகநானூற்றில் “கொங்கர் மணி அரையாத்து மறுகின் ஆடும் உள்ளி விழவு” என்று குறிப்பிடப்பட்டுள்ளதைக் கண்டோம். கொங்கு நாட்டில் இவ்விழா சிறப்பாகக் கொண்டாடப்பட்டது எனத் தெரிகிறது. இறையனார் களவியல் நூற்பா 16-17க்கான உரையில் ‘கருவூர் உள்ளிவிழாவே’ என்ற குறிப்பு காணப்படுகிறது. ஊளி விழவு என்பது பிரதியெடுப்போரால் உள்ளி விழவு என்று தவறாக எழுதப்பட்டிருக்கவும் வாய்ப்புண்டு. ஊளி என்ற சொல் பேரோசை என்ற பொருளில் நம்பிள்ளையின் ‘ஈடு’ முப்பத்தாறாயிரப்படி ஏழாம் பத்தில் (4:4) இடம்பெற்றுள்ளது.[3] உளை, ஊளை என்ற சொல் வழக்குகளையும் இதனோடு தொடர்புபடுத்தலாம். சமஸ்கிருதத்தில் ஹுல ஹுலி என்ற சொல் மகளிர் மகிழ்ச்சியில் எழுப்பும் பொருளற்ற ஓசை எனப் பொருள்படும்.[4] இந்த அடிப்படையிலேயே காமன் பண்டிகை என்பது வட இந்தியாவில் ஹோலகா ஹோலிகா என்றும் ஹௌளா ஹௌளி என்றும் அழைக்கப்பட்டது. இவ்விழா நாளில் ஆடவரும் பெண்டிரும், குறிப்பாக இளைஞர்கள் ஒருவர் மேல் ஒருவர் சாய நீரைத் தெளித்துக்கொண்டும், சாயப் பொடிகளை தூவிக்கொண்டும், மதுபானம் அருந்தி ஊளையிட்டுக்கொண்டும் குதித்துக்கொண்டும் சில வேளைகளில் இருபொருள்படும் கொச்சையான பாடல்களைப் பாடிக்கொண்டும் திரிவர். இதுவே தற்போது ஹோலி என்று வழங்கப்படுகிறது. கொங்கு நாட்டில் ஒலி எழுப்புகின்ற மணிகளைக் கோத்து இடுப்பில் கட்டிக்கொண்டு நடுத்தெருக்களில் ஆடிப்பாடிக்கொண்டு இவ்விழாவைக் கொண்டாடினர். உறையூரிலும் (திருச்சிராப்பள்ளி) திருவரங்கத்திலும் ஆற்றின் இடையே

இருந்த மணல் திட்டுகளில் ஆடவரும் பெண்டிரும் தததமக்கு விருப்பமான இணைகளுடன் சேர்ந்துகொண்டு கூடிக் களிப்பது சங்க இலக்கியத்தில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

"குடும்பம், தனிச்சொத்து, அரசு ஆகியவற்றின் தோற்றம்" என்ற நூலில் எங்கல்ஸ் குறிப்பிடுகின்ற சட்டகத்தினைச் சங்க காலத் தமிழ்ச் சமூக அமைப்புடன் பொருத்திப்பார்த்தால் நாம் மேற்குறிப்பிட்ட மரபு எச்சப் பதிவுகளைப் புரிந்துகொள்ள முடியும். பல்வேறு குழுச் சமூகங்கள் ஒன்றுகூடி வாழத் தொடங்கும்போது ஒவ்வொரு குழுச் சமூகமும் வெளிச்சக்திகள் பலவற்றை உள்வாங்கித் தன்மயமாக்கி வளர்வதும், அவ்வாறு தன்மயமாக்கி வளர்கின்றபோது அக்குழுச் சமூகத்தின் இயல்பில் அடிப்படை மாற்றங்கள் ஏற்படுவதும் தவிர்க்க முடியாதவை ஆகும். பூசல்கள், போர்கள், போர்களின் போது வேற்று நாடுகளிலிருந்து சிறைப்பிடித்துக் கொணரப்பட்டு உழவு, நீர்ப்பாசனப் பணிகள் போன்றவற்றில் ஈடுபடுத்தப்பட்ட போர் அடிமைகள் வேளாண்மை விரிவாக்கம், பொருள் பரிவர்த்தனை, இவற்றின் அடிப்படையில் அரசு என்ற நிறுவனம் கட்டி எழுப்பப்படும்போது அரச குலம் என்ற ஒன்று தனியாகத் திரண்டு ஒதுங்கி உயர்ந்து வாழத்தொடங்கிவிடுவது இயல்புதான்.

சமூகத்தின் பல்வேறு குழுக்களிலிருந்து அரச குலத்தவருக்குக் காவற்பணிக் கூலியாக அல்லது கப்பமாக உபரி உற்பத்தியைச் செலுத்துவது போன்றே மகட்கொடையாகப் பெண்ணை மணம் செய்து கொடுக்கும் வழக்கம் உருவாகி அதற்குப் பிரஜாபத்தியம் என்ற பெயரில் வைதிக அங்கீகாரமும் கிடைத்த பிறகும்கூடச் சமூக அமைப்பில் வெகுஜனங்களிடையில் பழைய மரபுகளுக்கும் புதிய அறிமுகங்களுக்குமிடையிலான ஊசலாட்டங்கள் தொடர்ந்து நிகழ்ந்துகொண்டுதான் இருந்தன. இந்நிலையில் ஆண்டில் ஒருநாள் காமன் பண்டிகை என்ற பெயரில் தமக்குள் ஈர்ப்பும் விருப்பமுமுடைய ஆடவரும் பெண்டிரும் கூடிக்களித்தல் அல்லது களவு மணம்புரிதல் என்பது பழைய மரபின் எச்சமாகத் தொடர்ந்துவந்தது. நிலப்பிரபுத்துவப் படிநிலைச் சமூக அமைப்பில் இத்தகைய உறவுகள் நிகழ்வதற்கான சாத்தியக்கூறுகள் மிகக் குறைவே.[5] சாதி சனம் என்று இன்று சொல்கின்ற ரத்த உறவுக் குலக் குழுக்களிடையிலும், கிராம சமூக அமைப்புக்குள்ளும்தான் இத்தகைய களியாட்டங்கள் நிகழ்ந்தன என்றே

கருதவேண்டியிருக்கிறது. குடும்பம் என்ற அமைப்பிற்கு முற்பட்ட இரத்த உறவுக் குழுச் சமூகத்தில் நிலவிய பாலுறவு முறைகள் மாற்றமடைந்துவிட்ட பின்னரும் பழைய மரபுகளை ஒரு சடங்கு போலக் கடைபிடிக்கும் வழக்கத்தின் அடையாளமாகவும் ஆண்டுக்கு ஒருமுறை நிகழும் அடையாளக் குறியீட்டு விழாவாகவும், கிராம சமூக அமைப்புகள் கூடி அச்சமூக உறுப்பினர்களான இளைஞர்கள் தமக்குரிய இணையைத் தாமே தேர்ந்துகொள்ளும் வாய்ப்பை உருவாக்கும் நிகழ்வாகவும் இது நீடித்து வந்திருக்கலாம். இற்பரத்தை, சேரிப்பரத்தை வகைப்பாடுகளுடன்கூடிய பரத்தையர் வர்க்கத்தை உருவாக்கி நிலைநிறுத்தி முழு வளர்ச்சியடைந்துவிட்ட நிலவுடைமைச் சமூகத்தில் இத்தகைய நிகழ்வுகளுக்கு வாய்ப்பில்லை. எனவே, கலித்தொகை குறிப்பிடுகின்ற காமவேள் விழவு என்பது உள்ளி விழவு அல்லது ஊளி விழவேயாயினும் அகநானூற்றில் குறிப்பிடும் விழாவும் கலித்தொகையில் குறிப்பிடப்படும் விழாவும் தன்மையளவில் மிகப் பெரும் வேறுபாடுகள் உடையவை என்பதில் ஐயமில்லை.

காந்தர்வம் என வைதிக மரபில் குறிப்பிடப்படுகின்ற திருமண முறை எந்தவித நிர்ப்பந்தமும் பொய்மையும் பாசாங்குகளுமற்ற உறவு முறையாகும். உத்தரகுரு என்றும் போகபூமி என்றும் புராணங்களில் குறிப்பிடப்படும் நாட்டில் இத்தகைய உறவுமுறை இருந்தது எனத் தெரியவருகிறது.[6] தமிழ் மரபில் களவு மணம் எனக் குறிப்பிடப்படுவதை வைதிக மரபில் நிலவிய காந்தர்வ மணத்தோடு ஒப்பிடுவதுண்டு.[7] களவு என்ற சொல்லே கள்ளத்தனமாக, பிறர் அறியாமல் மேற்கொள்ளப்படும் காதல் ஒழுக்கம் எனப் பொருள்படும். களவு மணமே தமிழ் நெறி என்று கூறும் அளவிற்குக் களவு மணத்திற்குச் சங்கப் புலவர்களிடையே குறிப்பிடத்தக்க அங்கீகாரம் கிட்டியிருந்தது. இந்நெறி காமன் வழிபாட்டோடு தொடர்புடையது என்பதற்குப் பிற்காலக் காப்பியமாகிய சீவகசிந்தாமணி அசைக்கமுடியாத சான்றாகத் திகழ்கிறது. சீவகனும் சுரமஞ்சரியாரும் காமன் கோட்டத்துக் கடியறை தன்னில் இரகசியமாகச் சந்தித்துக் கூடி மகிழ்ந்ததை "இன்றமிழ் இயற்கை இன்பம்" நுகர்ந்தார்கள் எனச் சீவகசிந்தாமணி (பா. 2003,2055,2063) குறிப்பிடுகிறது.

சீவகசிந்தாமணி ஜைன சமயக் காப்பியம் என்பதாலும் சீவகன், சுரமஞ்சரி

இருவருமே தமிழர்கள் அல்லர் என்பதாலும் இக்குறிப்பினை சொல்லுக்குச் சொல் அப்படியே பொருள்கொள்வது தவறு என்ற வாதம் எழக்கூடும். ஆனால், சிலப்பதிகாரத்தில் இடம்பெற்றுள்ள ஒரு குறிப்பு காமவேள் கோட்டம் தமிழகத்தில் பிரபலமாக இருந்துள்ளது என்பதற்குச் சான்றாகத் திகழ்கிறது. திருவெண்காட்டிலிருந்த சோமகுண்டம், சூரியகுண்டம் ஆகிய நீர்த்துறைகளில் நீராடிக் காமவேள் கோட்டத்தில் தொழுகின்ற பெண்டிர் மறுபிறப்பில் போகபூமியில் பிறப்பர் என்ற நம்பிக்கை பொதுமக்களிடையே நிலவிற்று என்றும், கண்ணகி ஜைன சமயத்தின் சிராவக நோன்பினைப் பின்பற்றிய பெண்ணாகையால் அந்நம்பிக்கையை கௌரவிக்க மறுத்தாள் என்றும் சிலப்பதிகாரத்தால் (1:9:57-64) தெரியவருகின்றன. ஜைன சமயத்தைப் பின்பற்றிய சீவகன் சுரமஞ்சரியாரை மட்டுமே இவ்வகையில் மணம் புணர்ந்தான் என்பதாலும், இப்புணர்ச்சி இன்பம் மட்டுமே இன்றமிழ் இயற்கை இன்பம் என்று சீவகசிந்தாமணியில் குறிப்பிடப்படுவதாலும் களவு மணம் என்ற கருத்தோட்டத்துடன் காமன் வழிபாடு தொடர்புடையதே எனத் தெளிவுபெற முடிகிறது.[8]

காமன் பண்டிகை என்பது இளவேனில் பருவத்தை வரவேற்கின்ற ஒன்றாக அமைந்ததாகும். பின்பனிக் காலம் முடிந்து இளவேனிற் பருவம் தொடங்குவதற்கு அறிகுறியாகப் பங்குனி மாதத்தின் இறுதியில் அல்லது சித்திரை மாதத் தொடக்கத்தில் வசந்த விழா என்ற பெயரில் இவ்விழாவைக் கொண்டாடுவதும இந்திய நாட்டின் பல பகுதிகளிலும் வழக்கமாக உள்ளது. வசந்தம் என்ற சொல்லிலிருந்து தோன்றிய வாசந்த, வாசந்தி என்ற சொற்களுக்கு இனிமை, இளமை, குயில், தென்றல், காதல் பேச்சு என்றெல்லாம் பல பொருள்கள் உண்டு[9]. "வாசந்தி பேசி மணம் புணர்ந்து" எனத் திருமூலர் தம் திருமந்திரத்தில் குறிப்பிடுகிறார். வசந்த காலம் என்பது காதலுக்குரிய பருவமாதலால்தான் இத்தகைய காதல் தொடர்பான சொல்லாட்சிகள் மக்கள் வழக்கில் நிலைத்துவந்துள்ளன. வசந்தன் என்ற பெயர் மன்மதனுக்குரியதாகும். "சித்திரை வசந்தன் வரு செவ்வியுடன்" என்று வில்லிபுத்தூராரின் மகாபாரதத்தில் (சம்பவ. 101) ஒரு குறிப்பு உள்ளது. பனிக்காலத்தின் முடிவும் வசந்த காலத்தின் தொடக்கமுமே மன்மதனுக்குரிய காலமாகக் கருதிக் கொண்டாடப்பட்டன என்பது இதனால் தெரியவருகிறது. இரண்டு வகையான சாந்த்ரமானக் கணக்கீடுகளுள் அமாந்தக் கணக்கீட்டின்படி, மாசி மாத அமாவாசையை அடுத்த நாளான

சுக்லபட்சப் பிரதமையன்று பங்குனி மாதம் தொடங்கிப் பங்குனி அமாவாசையுடன் முடிவடையும். இந்த அமாந்தக் கணக்கீட்டின்படி பங்குனி உத்தரம் என்பது பங்குனி மாதத்தின் இடைப்பகுதியிலேயே வந்துவிடும். பூர்ணிமாந்தக் கணக்கீட்டின்படி மாசி மகத்தையடுத்துப் பூர்வ பால்குன நட்சத்திர நாளன்று, அதாவது கிருஷ்ணபட்சப் பிரதமையன்று தொடங்கும் பங்குனி மாதம் அன்றிலிருந்து முப்பது நாள்கள் நீடித்து உத்தர பால்குன நட்சத்திர நாளன்று (பங்குனி உத்தரத்தன்று) முடிவடையும். இந்தக் கணக்கீட்டின்படி சித்திரை மாதம் ஹஸ்த நட்சத்திரத்தன்று தொடங்கி சித்திரை நட்சத்திரத்தன்று முடியும். எவ்வாறாயினும் உத்தர பால்குன நட்சத்திர நாளில் நிகழ்வதே பங்குனி மாதப் பௌர்ணமி நாளாகும். அன்றுதான் வசந்த விழா கொண்டாடப்பட்டது.

ஊளி விழா அல்லது ஹோளி விழா என்பது சாஸ்திரங்களால் அங்கீகரிக்கப்படாத ஒன்று என்றும், உயர்ந்தோரான மூதாதையர்களால் கொண்டாடப்பட்ட விழா என்பதால் (சாஸ்திரத்தால் அன்றி சிஷ்டாசாரத்தால்) பின்பற்றத்தக்கதே என்றும் இத்தகைய முன்னுதாரணத்தை "ஹோளா அதிகரண நியாயம்" என்று குறிப்பிட்டனர் என்றும் திருப்பாவை அவதாரிகை அரும்பதவுரையால் தெரியவருகின்றன.[10]

காமனுக்கு அனங்கன் என்றும் பெயருண்டு. சிவன் தவம் செய்துகொண்டிருந்தபோது, அத்தவத்தைக் கலைப்பதற்காகச் சிவன்மீது காதல் உணர்வுகளை ஏற்படுத்தும் கணைகளை மன்மதன் தொடுத்தமையால் தவம் கலைந்த சிவனுடைய நெற்றிக்கண்ணின் கதிர்வீச்சுக்குக் காமன் பலியானான். அதனால் அவனுக்கு அங்கம் (உடல்) இல்லாதவன் என்று பெயர் வந்ததாக விளக்கம் கூறப்படுகிறது. காளிதாசனின் குமாரசம்பவம் இந்த விளக்கத்திற்கு ஆதாரமாக அமைந்துள்ளது[11]. தமிழ் இலக்கியங்களில் உருவிலி என்ற பெயரால் மன்மதன் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். காதல் உணர்வு என்பது எவ்வாறு இருபாலார் மனதிலும் விதைக்கப்பட்டு வேர்பிடித்து வளர்கிறது என்பது எளிதில் கணித்துச் சொல்லமுடியாத ஒன்றாக இருப்பதாலும் இத்தகைய உணர்வுக்குக் காரணமான தெய்வத் தத்துவத்தை உருவிலி என்றும் அனங்கன் என்றும் குறிப்பிட்டிருக்கக்கூடும்.

இவ்வாறிருப்பினும், மன்மதன் கணையைப் பற்றிப் பல்வேறு குறிப்புகள் இலக்கியங்களில் காணப்படுகின்றன. சுறா மீன் அவனுடைய கொடியென்ற குறிப்பு கலித்தொகை (பா 84:23-24)யில் காணப்படுகிறது. காமவேளின் அம்பு இதயத்தை நோக்கி எய்யப்படுவது; இதயத்தை நையச் செய்வது என்ற குறிப்பு கலித்தொகையில் (147:46-47) பின்வருமாறு இடம்பெறுகிறது: "தன் நெஞ்சு ஒருவற்கு இனைவித்தல் யாவர்க்கும் அன்னவோ காம நின் அம்பு?" இந்த அம்பின் செயல்பாடு என்ன? தான் விரும்புகின்ற மாற்றுப் பாலினத்தாரின் நெஞ்சில் தன்பால் காதலுணர்வினைத் தூண்டி ஏங்கச் செய்தலே இதன் செயல்பாடாகும். "தன்னைக் காதலித்து ஏமாற்றிவிட்டவன் நெஞ்சில் காதல் அம்பினை ஏவுமாறு அதனால் அவன் மடலேறித் தன்னிடம் வரச்செய்யுமாறு காமதேவனின் கால்களைக் கட்டிக்கொண்டு கெஞ்சுவேன்" என ஒரு தலைவி புலம்புகிறாள்: "பனையீன்ற மா ஊர்ந்து அவன் வரக் காமன் கணை இரப்பேன் கால்புல்லிக் கொண்டு" (கலி. 147:59-60). மடலேறுதல் என்பது நிறைவேறாத காதலால் பித்துப்பிடித்த மனநிலையை அடைந்துவிட்ட ஆடவன் பனைமடலால் குதிரை போலச் செய்து தான் அதில் படுத்துக்கொண்டு சிறுவர்களைக் கொண்டு அந்தப் பனைமடல் குதிரையை வழக்குரைக்கும் மன்றத்துக்கு இழுத்துச் செல்லவைத்து மன்றத்துச் சான்றோர்கள் மூலம் தன் காதல் நிறைவேறுவதற்கு மேற்கொள்ளும் முயற்சியாகும். இத்தகைய மடலேறுதல் என்ற செயல்பாடு அதர்வண வேதத்தில் இடம்பெறுகின்ற ("இப்பனை மடலைக் காற்று கிழித்துச் செல்வது போல நான் மனதால் பாவித்துச் செலுத்துகின்ற அம்பு அவளுடைய இதயத்தைக் கிழிக்கட்டும்" என்று குதிரை வடிவக் கடவுளர்களான அஸ்வினி தேவர்களிடம் வேண்டுகின்ற) ஒரு சுலோகத்துடன் ஒப்புமையுடையது என அறிஞர் எஸ். வையாபுரிப்பிள்ளை எழுதியுள்ளார்.

காமவேள் பற்றியும், காமவேள் விழா பற்றியும் இத்தகைய சங்க இலக்கியக் கருத்துகளை அவற்றின் சமூகப் பின்னணியில் வைத்து ஆராய்ந்து புரிந்துகொள்வதற்காகவே இக்கட்டுரை எழுதப்பட்டுள்ளது. இன்றைய வணிக மயமான சூழலில் ஃபாஷன் ஷோக்கள், அழகிப் போட்டிகள் போன்றவை எவ்வாறு முதலாளித்துவச் சுரண்டல்வாதிகள் கையிலும் நேர்மையும் நுண்ணுணர்வுமற்ற இடைத்தரகர்களிடத்திலும் சென்றடைந்துவிட்டனவோ அவ்வாறே தனிமனித சுதந்திரம், பெண்ணியம் போன்றவற்றையே மலினப்படுத்துகின்ற பாலுணர்வு அரசியல்

போக்கிரிகளின் விளையாட்டுக் கூடமாகக் காதலர் தினக் கொண்டாட்டங்கள் மாறிவிடக்கூடிய அவலநிலையே நிலவுகிறது என்பதையும் மறுப்பதற்கில்லை.

பின்குறிப்பு: கடந்த பிப்ரவரி 14ஆம் தேதியன்று ஒரு நண்பரிடமிருந்து குறுஞ்செய்தி வந்தது. காதலர் தினச் செய்தி அல்ல. கோயம்புத்தூரில் 1998 பிப்ரவரி 14ஆம் தேதியன்று நிகழ்ந்த குண்டு வெடிப்பின் நினைவு நாள் என்று நினைவுபடுத்திய குறுஞ்செய்தி அது. இது நம் நாடு; நம்முடைய மண் என்ற உணர்வில் இயல்பாகத் தங்களுடைய பணிகளைக் கவனித்துக்கொண்டிருந்த அப்பாவிப் பொதுமக்கள் 60க்கும் மேற்பட்டவர்கள் உடல் வெடித்துச் சிதறி இறந்த குரூரமான நிகழ்வை நினைவுபடுத்துகின்ற வகையில் நண்பர் ஒருவரால் அனுப்பப்பட்ட குறுஞ்செய்தி அதுவாகும். இக்கொடுமையை நினவுகூர்வதுகூட இந்துத்துவ ஆதரவாகக் கருதப்படுகிற ஒரு சூழலில் இதனை நினைவுபடுத்தவோ அனுதாபம் தெரிவிக்கவோ மத அடிப்படைவாத பயங்கரவாதத்துக்கு எதிரான ஒரு நாளாக அதனை அனுசரிக்குமாறு வேண்டுகோள் விடுக்கவோகூட எந்த ஓர் ஊடகமும் ஆயத்தமாக இல்லாத தமிழகச் சூழலில் இந்நாளை ஒரு சிறுபான்மையினர் நாளாகவாவது அனுசரிக்கலாம் என்ற கருத்தை இங்கு பதிவு செய்ய விரும்புகிறேன். மத அடிப்படைவாத பயங்கரவாதத்துக்கு எதிராகக் சிறு முனகலாகக் குரல் கொடுப்பவர்களும்கூட தமிழ்ச் சமூகத்தில் மிக மிகச் சிறுபான்மையினராக இருப்பதால் இதனைச் சிறுபான்மை நாளாக அனுசரிப்பது பொருத்தமாக இருக்குமென்று கருதுகிறேன்.

அடிக்குறிப்புகள்:

1 கலாநிதி க. கைலாசபதி அவர்களின் Tamil Heroic Poetry என்ற நூலும், ஐராவதம் மகாதேவன் அவர்களின் Literacy in ancient Tamilnadu என்ற கட்டுரையும் இப்பொருள் குறித்த மிகச் சிறந்த முன்னோடி ஆய்வுகளாகும்.

2 கணக்காயனார் என்ற தொடரில் இடம்பெறும் கணக்கு என்ற சொல் எழுத்துகளின் தொகுதியைக் குறிக்கும். தமிழ் நெடுங்கணக்கு என்றும் இதனைக் குறிப்பிடுவதுண்டு. எழுத்தறிவைக் கற்பித்த கணக்காயனாரான விஸ்வ கர்ம சமூகத்தவரும் கோள்மீன்கள், நாள்மீன்கள் ஆகியவற்றின்

நிலைகளைக் கணக்கிட்டு அறிந்த பூங்குன்றனார், திருவள்ளுவர் போன்ற கணியர் (வள்ளுவர்) சமூகத்தவர்களும் வெவ்வேறு பண்பாட்டு நிலைச் சமூகங்களின் ஆசான்கள் ஆவர்.

3 p. 503, Tamil Lexicon, University of Madras, 1982.

4 p. 641, The Student's Sanskrit – English Dictionary, Vaman Shivram Apte, Motilal Banarsidas, Delhi, 1968.

5 கி.பி. 16ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பிறகு தோன்றிய பள்ளு நூல்கள் நாயக்க மன்னர்கள் காலத்து நிலவுடைமைச் சாதியினரின் நுகர்வுக்காகவே படைக்கப்பட்டவையாகும். அந்நூல்களில் மருத நில உழவர்களான தேவேந்திர குலத்தாரின் களவொழுக்க நடைமுறைகள் இழிவுத்தொனியுடனே குறிப்பிடப்படுவது கவனிக்கத்தக்கது.

6 சிலப்பதிகாரம் மனையறம்படுத்த காதை வரி 10க்கான உரை. பக். 47, சிலப்பதிகாரம் மூலமும் அரும்பதவுரையும் அடியார்க்குநல்லாருரையும், உ.வே.சா. பதிப்பு, உ.வே.சா நூலகம், 1978.

7 சீவக சிந்தாமணி பா 1328

8 களவு மணம் நிகழ்ந்து வருகிற காலகட்டத்தில் மகளின் தோற்றத்திலும் நடவடிக்கைகளிலும் ஏற்பட்டுவிட்ட மாற்றங்களைக் கண்ட நற்றாய் புலம்புவது என்ற சங்க இலக்கிய மரபு பக்தி இலக்கியங்களில் தொடர்ந்து நீடித்துப் பிற்கால இலக்கியங்களில் தாய் மகள் ஏசல் என்ற ஓர் இலக்கிய உத்தியாக வளர்ச்சிபெறுகிறது.

9 p. 504, The Student's Sanskrit – English Dictionary, Vaman Shivram Apte, Motilal Banarsidas, Delhi, 1968; p. 3577, Tamil Lexicon, Vol VI, University of Madras, 1982.
பாசந்தி என்ற இனிப்புப் பண்டத்தின் பெயர் வாசந்தி என்பதன் திரிபாக இருக்கலாம்.

10 p. 3925, Tamil Lexicon – Vol VI, University of Madras, 1982.

11 p. 143, The complete works of Kalidasa, Vol I, Translated by Chandra Rajan, Sahitya Akademy, New Delhi - 11001, 1997.

(7) வரலாற்று நோக்கில் தமிழ்ச் சமூகமும் கள்ளும்

தமிழக முதல்வர் மு. கருணாநிதி தவணை முறையில் சில புரட்சிக் கருத்துகளைச் சொல்லி வருகிறார். சேது சமுத்திரத் திட்டம் தற்போது பெரும் சர்ச்சைக்கு நிலைக்களனாகியுள்ளது. இந்த சர்ச்சையில் தீவிரமாக இறங்கி எதிரணியினருக்குச் சவால் விட்டுவரும் கருணாநிதி "ராமன் எந்தப் பொறியியல் கல்லுரியில் படித்துப் பட்டம் பெற்றான்" என்ற கேள்வியை எழுப்பியுள்ளார். ராமாயணம் ஒரு கற்பனைக் கதை என்றும், ராம-ராவண யுத்தம் என்பதே ஆரிய-திராவிடப் போர்தான் என்று பண்டித நேருவே குறிப்பிட்டுவிட்டார் என்றும் பேசியுள்ளார். இவற்றின் தொடர்ச்சியாக ராமன் ஒரு குடிகாரன் என்று வால்மீகியே குறிப்பிட்டுள்ளார் என்றும் பிரச்சினையைக் கிளப்பியுள்ளார். பண்டித நேரு "DMK is a fantastic nonsense" என்றும் கூடத்தான் குறிப்பிட்டுள்ளார். எனவே, நேருவின் வார்த்தைகளில் தம் கருத்துக்கு சாதகமானதை மட்டும் தேடியெடுத்துக் கருணாநிதி பயன்படுத்தியுள்ளார்.

வால்மீகி ராமனைக் குடிகாரன் என்று குறிப்பிட்டுள்ளதாக இவர் கூறுவது எந்த அளவுக்குச் சரியென்பதைப் பார்ப்போம். இப்போதைக்கு கருணாநிக்கு ஒரு கேள்வி: ராவணனை புலஸ்திய கோத்திரத்து பிராம்மணன் என வால்மீகி குறிப்பிட்டுள்ளார். இதைக் கருணாநிதி ஏற்றுக்கொள்கிறாரா? இதற்கு அவரிடமிருந்து மௌனம்தான் பதிலாகக் கிடைக்கும்.

ராமனை முழு முதற் கடவுளாக வால்மீகி சித்திரிக்கவே இல்லை. ஏனென்றால் வால்மீகி என்ற மகாகவி ராம காவியத்தை எழுதும்போது இந்திய நாட்டின் பல பகுதிகளில் பல மொழி வழக்குகளில் வாய்மொழிப் பாடல்களாக நிலவிவந்த ராமன் கதையின் பல்வேறு வடிவங்களைத் திரட்டி ஒழுங்கான ஒரு வடிவமைப்பில் தந்தவர் வால்மீகி. எனவே வால்மீகிக்கு ராமனை தெய்வமாக்க வேண்டும் என்ற நிர்ப்பந்தம் ஏதுமில்லை. சரியாகச் சொல்வதானால் எந்தப் பலவீனமும் இல்லாத ஒரு முழுமையான மனிதனாக (திராவிட இயக்கத்தாரின் வார்த்தையில் ஆரியனாக) ராமனையும், முழுமையான அநீதியின் வடிவமாக ராவணனையும் சித்திரிக்க வேண்டிய (திராவிட இயக்க ஆதிக்க சக்திகள் வறட்டுத்தனமாக ராவணனை திராவிடன் என்று சொல்வதுபோன்ற) நிர்ப்பந்தம் ஏதும் அவருக்கு

இருந்ததில்லை. வால்மீகியின் கண்ணோட்டத்தில் சத்திரிய ராமனும் பிராம்மண ராவணனும் இன்றைய ஒழுக்கக் கோட்பாடுகளின் அடிப்படையில் நாம் சித்திரிப்பதைப் போல மது விலக்கைக் கடைப்பிடித்தவர்கள் அல்லர். இந்த இரண்டு வர்ணத்தவர்களுள் ஒருவரை உயர்த்தியும் ஒருவரைத் தாழ்த்தியும் பேச வேண்டிய சமூக நிர்ப்பந்தம் வால்மீகிக்கு இருந்ததில்லை. ஏனென்றால் வால்மீகி இந்த இரு வர்ணங்களுள் ஒன்றைச் சேர்ந்தவரில்லை.

மது அருந்துகிற வழக்கத்தைப் பொருத்தவரை, தேவர்களைக் குறிக்கின்ற சுரர் என்ற சொல் சுரா பானம் அருந்துகின்றவர் என்ற பொருளிலும், அசுரர் என்றால் சுரா பானம் அருந்தாதவர் என்ற பொருளிலும் உருவான சொற்களே என்பதில் ஐயமில்லை. கலித்தொகை நறவினை (கள்ளினை) வரைந்தோர், வரையாதார் என இவ்விரு பிரிவினையும் குறிப்பிடுகிறது. அந்த அடிப்படையில் பார்த்தாலும் திராவிட இயக்கத்தார் பேராசைப்படுவது போல ராவணன் ஓர் அசுரன் (மது அருந்தாதவன்) அல்லன். தமிழக வேந்தர்களைப் பொருத்தவரை ராஜராஜன் போன்ற சோழ வேந்தர்களும் சரி, சுந்தரபாண்டியர் போன்ற பாண்டிய மன்னர்களும் சரி, தேவன் என்ற பட்டத்தைத்தான் தங்கள் பெயருடன் சேர்த்துச் சூடிக்கொண்டார்கள். ('தேவமார்' என்ற சாதிப்பட்டத்துடன் சேர்த்து இப்பட்டத்தைக் குழப்பிக்கொள்ள வேண்டாம்.) கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டுக்கு முன்பு வரை தேவன் என்பது சுரன் அல்லது வானுலகத்தவன் அல்லது தெய்வத்துக்கு இணையானவன் என்றுதான் பொருள்படுத்தப்பட்டுப் பட்டாபிஷேகத் திருப்பெயராகச் சூட்டிக்கொள்ளப்பட்டதே தவிரச் சாதிப் பட்டமாக அல்ல. இவ்வாறு இடைக்கால அரசர்கள் தேவன் என்ற பட்டம் சூட்டிக்கொள்வது சங்க கால மரபின் தொடர்ச்சியே என்பதற்கு ஆதாரம் உள்ளது. ஆய் மன்னன் இறந்தபோது வானுலகில் உள்ள இந்திரன் கோயிலில் அம்மன்னனை வரவேற்கும் வண்ணம் பெரிய ஆரவாரம் எழுந்தது என்று புறநானூறு பா. 241 குறிப்பிடுகிறது. இந்திரன் சுராபானப் பிரியன் என்பதற்கு விளக்கம் தேவையில்லை.

சங்க காலத் தமிழர் வாழ்வியலில் நறவு அல்லது கள் புறக்கணிக்கப்பட்ட பொருளாக இருந்ததில்லை. அந்தணப் புலவனான கபிலரும் வேளிர் குலச் சிற்றரசரான பாரியும் சேர்ந்தே கள்ளும் மாமிசமும் அருந்தி

மகிழ்ந்திருக்கிறார்கள் என்று புறநானூற்றுப் பாடல் 113ஆல் தெரிய வருகிறது. சாங்கியம் என்ற வைதிகத் தத்துவ மரபினை உருவாக்கியவர் இந்தக் கபிலர்தான் என்றும் இவர் திருவாரூரில் பிறந்தவர் என்றும் பாரதிதாசன் நம்பிக்கை தெரிவித்துள்ளார். "ஆரூர்க் கபிலனின் எண்நூல்" என்றே சாங்கிய தத்துவத்தை ஓரிடத்தில் அவர் குறிப்பிடுகிறார். இது சரியான வரலாற்று ஆய்வின் அடிப்படையில் சொல்லப்பட்டதன்று. திராவிட இயக்கத்தாரின் ஆஸ்தானக் கவிஞர் என்பதால் பாரதிதாசனைக் குறிப்பிட நேர்ந்தது. சங்க காலப் பெண்பாற் புலவர் ஔவையாரும் தகடூர் அரசன் அதியமானும் சேர்ந்தே மது அருந்தியுள்ளனர் (புறநானூறு பா. 235). மன்னன் அதியமான் ஔவையாரின் புலால் நாற்றம் அடிக்கின்ற கூந்தலை நரந்தம்புல்(Lemon Grass)லின் மணம் வீசும் தன் கையால் தடவிக் கொடுப்பதாக ஒரு குறிப்புள்ளது. கூந்தல்கிழவர் என்ற சொல் உடல் புணர்ச்சிக்குரிய உரிமை உடையவனையே குறிக்கும் (புறநானூறு பா. 113).

சங்க இலக்கியங்களில் எட்டுத் தொகை நூல்களுள் மதுரைக்காஞ்சியும் ஒன்று. மதுரை நகரைத் தலைநகராகக் கொண்டு ஆண்ட தலையானங்கானத்துச் செருவென்ற நெடுஞ்செழியனை மாங்குடி மருதனார் பாடிய அப்பாடல் மொத்தம் 782 வரிகள் கொண்டது. மதுரை என்ற பெயரே மதுவுடன் தொடர்புடையது. மதிரா தேவி என்பதே கள்ளமர் தேவி என்று பெருங்கதையில் குறிப்பிடப்படுகிறது. (உஞ்சைக்காண்டம், உவந்தவை காட்டல், வரி 173.) ஆறாகப் பெருகி ஓடும் கள்ளால் நனைந்த தெருக்களையுடைய மதுரை ('மகிழ்நனை மருகின் மதுரை') என்றே சிறுபாணாற்றுப்படை (வரி 67) குறிப்பிடுகிறது. மதுரைக்காஞ்சியின் இறுதி வரிகளைக் கொஞ்சம் கவனியுங்கள்: "அரசவையில் மாறன் என்பவனைத் தலைவனாகக் கொண்ட கோசர்கள் உனது ஆணையைக் கேட்பதற்காகக் காத்திருக்க, பிற குறுநில மன்னர்களெல்லாம் உன்னைப் புகழ்ந்து வாழ்த்துரை முழங்க, நல்ல அணிகலன்களை அணிந்த மகளிர் பொற்கலங்களில் ஏந்தி மணம் கமழ்கின்ற கள்ளினை நாள்தோறும் ஊற்றிக்கொடுக்க அக்கள்ளினை உண்டு மகிழ்ந்து நீடுழி வாழ்வாயாக!" பதிற்றுப்பத்தில் (42) தசும்புதுளங்குஇருக்கை என்ற தலைப்பில் பாடல் உள்ளது. சேர அரசன் தன் படைவீரர்களுக்கு எல்லாம் கள்ளை முகந்து கொடுத்துத் தானும் அருந்துவது வழக்கம். சேர அரசின் ஒரு நகருக்குப் பெயரே நறவு என்பதுதான்.

சரியோ தவறோ அன்றைய நிலையில் தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற நெடுஞ்செழியனும் கடல்பிறக்கோட்டிய செங்குட்டுவனும் (கண்ணகிக்குக் கோயில் கட்டிய அதே செங்குட்டுவன்தான்) குடிகாரர்கள் என்றால் ராமனும் குடிகாரன்தான். ஆனால் அவர்கள் ஊரெல்லாம் கள்ளுக் கடையையும் சாராயக் கடையையும் திறந்து ஆறாக ஓடவிட்டுத் தங்கள் கஜானாக்களை நிரப்பிக்கொண்டுத் தாங்கள் மட்டும் புனிதர் வேடம் போட்டுத் திரிந்தவர்கள் அல்லர்.

கள் என்பது அன்றைய வாழ்வியலில் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட ஒன்று. அறப்போர் மரபினரான சான்றோர்கள் எனப்பட்ட உயர்குடிப் போர்வீரர்கள் அடங்கிய அவையில்கூடக் கள் தடை செய்யப்படவில்லை. ஊராண் மகளிர் குடித்துவிட்டு மந்திராலோசனைக் கூட்டத்துக்கு வருவது தவறாகக் கருதப்படவில்லை என்பது பெருங்கதையில் உள்ள குறிப்பால் தெரியவருகிறது. திருக்குறள் முதலிய கீழ்க்கணக்கு நூல்களில்தான் இத்தகைய போக்கு பழித்துப் பேசப்படுகிறது. சான்றோர்களின் அவையில் ஒருவன் மது அருந்தி வருவது பெற்ற தாயின் முன்னால் மது அருந்திவிட்டு வருவதைவிட மோசமானது என்று திருவள்ளுவர் குறிப்பிடுகிறார் (குறள் 923). வீர யுகத்தின் நெறிமுறைகள் வேறு, வேளாளர் யுகத்தின் நெறிமுறைகள் வேறு. அந்தந்த யுகத்தின் வாழ்வியலை அவ்வவற்றின் வரலாற்றுப் பின்னணியோடு புரிந்துகொள்ள வேண்டுமே தவிர அரைகுறைப் புரிதலின் அடிப்படையிலும், அதிகார மமதை, ஆதிக்க மனப்பான்மை ஆகியவற்றின் விளைவாகவும் இழிவுபடுத்துவது தவறு. எதிரி என்று சிலரை பாவித்துக்கொண்டு இழிவுபடுத்திப் பேசுவது தவறான செயல்.

(8) சத்திரிய இராமனும் பிராம்மண இராவணனும்

சேது சமுத்திரத் திட்டம் நிறைவேற்றப்படத் தொடங்கியதில் இருந்தே இந்தியாவுக்கும் இலங்கைக்கும் இடையில் கடலுக்கடியில் தொடர்ச்சியாக அமைந்துள்ள மணல் திட்டுகள் பற்றி வாதப் பிரதிவாதங்கள் எழுந்துள்ளன. இம்மணல் திட்டுகளைச் சேது என்று சொல்வது மிகப் பழமையான மரபாகும். மொத்தம் மூன்று இடங்களில் இத்தகைய மணல் திட்டுகள் அமைந்துள்ளன. கன்னியாகுமரியிலிருந்து இலங்கை வரை அமைந்துள்ளது ஆதிசேது என்றும், கோடிக்கரை முதல் காங்கேசன் துறை வரை அமைந்திருப்பது மத்தியசேது என்றும் , ராமேஸ்வரம் முதல் தலைமன்னார் வரை அமைந்திருப்பது இராமசேது என்றும் அழைக்கப்பட்டன என்று கருதப்படுகிறது. கி.பி. 6ஆம் நூற்றாண்டுக் காப்பியமான மணிமேகலையில், "குரங்கு செய்கடல் குமரியம் பெருந்துறை" என்ற வரி இடம் பெற்றுள்ளது. குமரித் துறையில் அல்லது குமரி முதல் இலங்கை வரை வானரங்களால் பாலம் அமைக்கப்பட்டது என்பது இதன் பொருள். "வென்வேற் கவுரியர் தொன்முது கோடி முழங்கிரும் பௌவம் இரங்கும் முன்துறை வெல்போர் இராமன் அருமறைக் கவித்த பல்வீழ் ஆலம்" என்று அகநானூறு குறிப்பிடுவது கோடிக்கரையையே என்றும் தனுஷ்கோடியே என்றும் இருவேறு கருத்துகள் உண்டு. தனுஷ்கோடி என்பதே பரவலாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது. கன்னியாகுமரியின் கடல் கொண்ட பகுதி என்று சிலப்பதிகாரத்தில் குமரிக்கோடு குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. குமரிக்கோடு, தனுஷ்கோடி, கோடிக்கரை ஆகிய மூன்றும் ஒரு வில்லின் அமைப்பைப் போலக் காட்சியளிக்கும். குமரிக் கண்டம் என்பது வில் வடிவில் அமைந்திருப்பதாகப் புராணங்களில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. புராணங்கள் குறிப்பிடுகின்ற இத்தகைய விவரங்களை வரலாற்றுடன் தொடர்புபடுத்த முடியுமா என்பது முதன்மையான ஒரு கேள்வியாகும். குறிப்பாக, இராம சேது என்றும் இராமன் சார்பாக வானரப் படைகளால் கடலை அடைத்து இலங்கை வரையிலும் அமைக்கப்பட்ட பாதை அல்லது பாலம் என்றும் கூறப்படும் கதைகளில் எந்த அளவுக்கு வரலாற்று உண்மை பொதிந்துள்ளது என்ற வினாவுக்கு விடை தேடும் கடமை தொல்லியல் ஆய்வாளர்களுக்கும் வரலாற்று ஆய்வாளர்களுக்கும் உண்டு.

இயற்கையாக அமைந்திருந்த மணல் திட்டுகளை இராமாயணக் கதையுடன்

தொடர்புபடுத்தி மனித மனம் கற்பனை செய்ததன் விளைவாகவே இத்தகைய கதைகள் உருவாகி இன்று வரையிலும் தமது வசீகரத்தை இழந்துவிடாது நீடிக்கின்றன என்று இக்கேள்விக்குச் சுருக்கமாக விடை சொல்லிவிட முடியும். இக்கதைகள் 2000 ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே தமிழகத்தில் வழங்கத் தொடங்கிவிட்டன என்பதற்கு மேலே நாம் குறிப்பிட்ட அகநானூற்றுப் பாடல் சான்றாக இருக்கிறது. அப்படியானால் இராமன் என்பதும் இராமாயணம் என்பதும் எவ்விதப் பின்னணியும் அற்ற வெறும் கற்பனைக் கதைதானா? இராம காதைக்கும் தமிழ்நாட்டுக்கும் எவ்விதத் தொடர்பும் இல்லையா? அல்லது இராவணன் என்ற திராவிடனை இராமன் என்ற ஆரியன், விபீஷணன் போன்ற 'துரோகி'களின் துணையுடனும் வானரங்கள் எனப் பூடகமாகக் குறிப்பிடப்பட்ட சில பழங்குடிகளின் உதவியுடனும் வீழ்த்திய வரலாறுதான் இராம காதையா?

எம்மைப் பொருத்த அளவில் இறுதியாகக் கூறப்பட்டுள்ள பிரச்சனைகள்தாம் முதலில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளவற்றைக் காட்டிலும் முக்கியமானவை. ஏனெனில், இராமசேது என்பதைக் கற்பனை என்று சொல்லிக் கொண்டே, இராவணன் என்ற திராவிட மன்னன் வீழ்த்தப்பட்டது வரலாறு என்று புரட்டிப் பேசுகிற பாசிச மனப்போக்கு வரலாற்று ஆய்வு எனும் போர்வையில் இன்றைக்கும் தமிழகத்தில் 'அரச மரியாதையுடன்' உலா வந்து கொண்டிருக்கிறது. சுருக்கமாக இதனைத் 'திராவிட மாயை' என்றே சொல்லலாம். வரலாறு என்பது மிகவும் சிக்கலானது; வரலாற்று ஆய்வு என்பது மிகவும் நுட்பமானது. மிக எளிய கூட்டல் கழித்தல் கணக்கைப் போல வரலாற்றைப் புரிந்து கொள்வது உணர்ச்சிகளைத் தூண்டி அரசியல் நடத்தவும், மக்களின் கவனத்தைத் திசை திருப்பி அரசியல் வியாபாரம் நடத்தவும் பயன்படலாமே தவிர, உண்மைகளை அவற்றின் ஆழத்துடனும் அகலத்துடனும் புரிந்து கொள்வதற்குப் பயன்படாது.

இராம காதையின் மையக் கரு என்பது சூரிய குலத்தவரான (காஸ்யப ரிஷி கோத்திரத்தவனான) இராமன் என்ற அரசனுக்கும் புலஸ்திய ரிஷி கோத்திரத்தைச் சேர்ந்த இராவணன் என்ற பிராம்மணனுக்கும் நடந்த போராகும். இப்போரில் இராமன் வெற்றி பெற்றான். இந்த மையக் கருவை மட்டும் எடுத்துக் கொண்டால் இதற்கு இணையான, எகிப்திய நாட்டில் சித்திர எழுத்துகளால் பொறிக்கப்பட்டுள்ள கி.மு. 1200ஆம் ஆண்டைச் சேர்ந்த

ஒரு வரலாற்று நிகழ்ச்சி நம் கவனத்தை ஈர்க்கிறது. ராம்செஸ் என்ற எகிப்திய மன்னன் (இவனை இரண்டாம் ராம்செஸ் என வரலாற்றாய்வாளர்கள் குறிப்பிடுவர்) புலஸதி என்னும் கடலோடி இனத்தவர்களைக் கடற்போரில் வென்று எகிப்திலிருந்து விரட்டிய நிகழ்வே அது. புலஸதிகள் இதன் பின்னர் கானானியர்களை அவர்களது நாட்டிலிருந்து விரட்டிவிட்டு அந்நாட்டைக் கைப்பற்றித் தம் இனத்தவரது பெயரை அந்நாட்டிற்குச் சூட்டுகின்றனர். அதுவே இன்றைக்குப் பாலஸ்தீனம் என்று அறியப்படும் நாடாகும். புலஸதிகள், •பிலிஸ்தினியர்கள் என்பதாகப் பைபிளில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். கி.மு. 1000 அளவில் இவர்கள் இஸ்ரவேலருடன் கலந்திணைந்து விட்டனர் என்று கருதப்படுகிறது. •பிலிஸ்டைன் கலை ரசனை என்பது மட்டமான ரசனை என்ற பொருளிலேயே இழி குறிப்புடன் வரலாற்றில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. இவ்விஷயங்களைப் பொருத்தவரை இராமன் - இராவணன் குறித்த இணையான தன்மைகள் மற்றும் போக்குகள் நம் கவனத்திற்கு உரியன.

எகிப்தியர்கள் சூரிய வழிபாட்டினர். 'ரா' என்ற சூரியக் கடவுள் அரசனின் வடிவில் உலகுக்கு வந்து ஆட்சி புரிவதாக அவர்கள் நம்பினர். அதனால்தான் அரசன் இறந்த பிறகு 'ஒசிரிஸ்' என்ற வருணனின் உலகுக்கு அவர்கள் செல்வதாகக் கருதி அவர்களின் உடலைப் பதப்படுத்தி ப் பேழைகளில் வைத்துப் பிரமிடுகள் கட்டி அடக்கம் செய்தனர். இராமன் என்ற பெயரும், அவனது சற்றே கரிய நிறமும், அவன் சூரிய குலத்தவன் என்ற விவரமும் எகிப்திய அரச குலம் பற்றிய வர்ணனைகளுடன் மிகவும் பொருந்துகின்றன. இந்த இடத்தில் இணைத்துப் பார்க்கத்தக்க மற்றோரு குறிப்பும் உள்ளது. இராமன் காட்டுக்குச் சென்றுவிட்ட நிலையில் வெளியூர் சென்றிருந்த பரதன் அவசர அவசரமாகத் திரும்பி வருகிறான். அப்போது தசரதன் இறந்துவிட்டிருந்தான். பரதன் வருகின்ற வரையிலும் அவனது உடல் தைலத் தாழியில் பாதுகாத்து வைக்கப்பட்டிருந்ததாகக் கம்ப இராமாயணம் குறிப்பிடுகிறது. 14 நாள்கள் தைலத்தில் பாதுகாக்கப்பட்டது. (அயோத்யா காண்டம், தைலம் ஆட்டுப்படலம், பா. 75.) பரதன் வந்து பின்னர் ஈமச் சடங்குகள் நிகழ்ந்ததாகக் கம்ப இராமாயணம் குறிப்பிடுகிறது. இறந்த அரசர்களின் பூதவுடல் எரிக்கப்பட்ட பின்னரோ, எரிக்கப்படாமலோ புதைக்கப்படும் இடங்களில் எழுப்பப்படும் கோயில்கள் பள்ளிப்படைக் கோயில்கள் எனப்படும். எகிப்தியப் பிரமிடுகளுடன் இவற்றை நேரடியாக

இணைப்பதென்பது மிகப் பெரும் கால இட இடைவெளியில் ஏற்பட்ட மாறுதல்களையும் கணக்கில் எடுத்துக்கொண்ட பின்னரே சாத்தியமாகும். இருப்பினும் இவை இரண்டுக்கும் பொதுவில் காணப்படும் கருத்தோட்டமே நம் கவனத்துக்குரியது.

இதைப் போலவே இராமன் அதர்வண வேதப் பயிற்சியுடையவன் என்பது வால்மீகி இராமாயணம் குறிப்பிடுகின்ற விவரமாகும். பொதுவாக, வைதீகர்கள் அதர்வண வேதத்தை ஒரு பொருட்டாகவே கருதுவதில்லை. வேதத்ரயி என்றே ஒரு வழக்கும் உண்டு. இதன்படி ரிக், யஜுர், சாமம் என்ற மூன்றுதான் வேதம் என அழைக்கப்பெறும் தகுதி பெற்றவை. அதர்வணம் என்பது வால் போன்றது (அதர் என்றால் வால் என்று பொருள் கூறப்படுகிறது) என வைதீகர்கள் கருதுவர். சூன்யம் வைத்தல் போன்ற மாந்த்ரீக சடங்குகளே அதர்வண வேதத்தில் அதிகமும் காணப்படும். மந்திரவாதத்துடனும் அதர்வண வேதத்துடனும் காளி வழிபாட்டைத் தொடர்புபடுத்துவதுண்டு. காளியை அதர்வண பத்ரகாளி என்றே குறிப்பிடுவதுண்டு. பிற்காலச் சோழர்கள் தங்கள் தலைநகராகிய தஞ்சையிலும் முடிசூடுந் தலமாகிய தில்லையிலும் காளியையே தலைமைத் தெய்வமாக நிறுவி, வழிபட்டு வந்தனர். (இது பின்னர் சைவ சமய ஆதிக்கத்தின் கீழ் கொண்டுவரப்பட்டது தனி வரலாறு.) சூரிய குலச் சோழர்களுக்கும் காளி வழிபாட்டுக்கும் இருந்த தொடர்பினை இராமனுக்கும் அதர்வண வேதத்திற்கும் இருந்த உறவு என்ற பின்னணியில் வைத்துப் பார்க்கலாம். இராமனும் சோழர்களும் காஸ்யப ரிஷி கோத்திரத்தவர்களாக குறிப்பிடப்படுவதும் இது போன்றே ஒத்த தன்மை உடையதாகும். காஸ்யப ரிஷியின் வரலாற்று மூலம் விரிவான ஆய்வுக்குரியது.

புலஸ்திய ரிஷி கோத்திரத்தைச் சேர்ந்த இராவணன் வீணை இசைப்பதில் தேர்ந்த ஞானம் உடையவன் என்றும் அவனது கொடியில் வீணைச் சின்னம் பொறிக்கப்பட்டிருந்தது என்றும் இராமாயணத்தினால் தெரியவருகிறது. 'சாம கானப் பிரியன்' எனப்பட்ட இராவணன் சாம வேதத்தின் இசை நுட்பங்களைக் கற்றறிந்திருந்த வைதிகனாவான். தவிரவும் கம்பன் இராவணனைக் குறிக்க 'ஆரிய' எனும் சொல்லையே பயன்படுத்துகிறான். கும்பகர்ணன் போருக்குப் புறப்படுவதற்கு முன்னர் இராவணனின் காலைத் தொட்டு வணங்கி "ஆரியனே! விடைபெறுகிறேன்" என்று சொல்வதாகக்

கம்பன் குறிப்பிடுகிறான். (கும்பகர்ணன் வதைப்படலம், பா. 98.)

இராவணனுக்கும் அகஸ்தியருக்கும் வீணை இசைப்பதில் போட்டி நிகழ்ந்துள்ளதாயும் அந்தப் போட்டியில் இராவணன் தோற்றுவிட்டதால் அவன் தமிழ்நாட்டை விட்டு இலங்கைக்குச் சென்றுவிட்டதாகவும் ஒரு கதை உண்டு. சங்க இலக்கியமான மதுரைக் காஞ்சிக்கு நச்சினார்க்கினியர் எழுதிய உரையில் இக்கதையைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். இக்கதை முழுமையான கற்பனையாகக்கூட இருக்கலாம். ஆனால், இக்கதையிலிருந்து நாம் பெறக்கூடிய ஒரு செய்தியுண்டு. தமிழுக்கு முதன் முதலில் இலக்கணம் செய்தவராகக் கருதப்படுபவர் அகஸ்தியர் ஆவார். அகஸ்தியரின் இசை மரபும் இராவணன் அல்லது புலஸ்தியரின் இசைமரபும் தம்முள் முரண்பட்டும், மோதியும், ஊடுருவியும், ஒன்றுபட்டும், ஒன்றையொன்று பாதித்தும் வளர்ந்த மரபுகளாகும். 'அகஸ்த்ய' என்ற சொல்லின் வேர்ச் சொல்லாகிய அக் அல்லது அஜ், எகிப்து அல்லது எஜிப்ட் என்னும் பெயர்களுடன் ஒலியொப்புமை உடையதாகத் தெரிகிறது. அது மட்டுமின்றி, மத்தியத் தரைக் கடல் தீவுகளில் கிரீட் தீவில் ஏஜியன், த்ரமிளாய் என்ற இரு மொழிக் குழுக்கள் வாழ்ந்தனர். இம்மொழிகள் திராவிட மொழிகளுடன் ஒற்றுமை உடையன என்று மொழியியல் அறிஞர்கள் கண்டறிந்துள்ளனர். 'ஏஜியன்', 'த்ரமிளாய்' என்ற இரு மொழிக் குழுக்களுடன், யது குலத்தில் இருந்து பிரிந்து சென்றவர்களாக இந்தியப் புராணங்களில் குறிப்பிடப்படும் அஜாமிளன், துவிமிளன் என்போரை நாம் ஒப்பிடலாம். துவிமிளன் என்ற பெயருக்கும் தமிழன் என்ற பெயருக்கும் இடையிலான ஒப்புமையும், த்ரமிளாய், தமிழ் என்ற பெயர்களுக்கு இடையிலான ஒப்புமையும் தற்செயலானவையாகத் தோன்றவில்லை. அஜாமிளன் வம்சம் அல்லது அகத்தியர் மரபு என்பது எகிப்திய மரபுடன் தொடர்புடையதாகத் தோன்றுவதும் தற்செயலான ஒப்புமையன்று. முருகனிடம் தமிழ் கற்ற முதல் முனிவர்களாக அகஸ்தியரையும் புலஸ்தியரையும் அருணகிரிநாதர் போற்றுவார்.

இத்தகைய விவரங்கள் மூலம் நாம் தெரிந்து கொள்வது என்ன? பெயர்களின் ஒலியொப்புமைக்கும் மேலாக அவை பிரதிநிதித்துவம் செய்யும் தன்மைகளும் வரலாற்று இயங்கியலுமே நாம் முதன்மையாகப் பரிசீலிக்க வேண்டியவையாகும். எகிப்து நாட்டிலும் பாலஸ்தீனிலும் வழக்கொழிந்த

பழமரபுக் கதைகள் வெவ்வேறு பிரதேசங்களின் கிளைக் கதைகளுடன் சேர்ந்து இந்தியாவின் மூலை முடுக்குகள் வரையிலும் பரவியிருக்கின்றன என்றால் அக்கதைகளின் நாயகர்கள் எந்தக் குலங்களை அல்லது நாட்டினங்களைச் சேர்ந்தவர்களாக இருந்தனரோ அந்தக் குலங்களும் இனங்களும் இந்திய மக்களின் வாழ்வியலில் இரண்டறக் கலந்து காணப்படுகின்றனர் என்பதுதான் நாம் புரிந்துகொள்ள வேண்டிய வரலாற்று உண்மையாகும்.

ஆரிய அல்லது இந்தோ-ஐரோப்பிய மொழிகள் பேசுவோரெல்லாம் இந்தோ-ஐரோப்பிய இனக்குழுவினர் என்றும் திராவிட மொழிகளைப் பேசுவோரெல்லாம் தஸ்யுக்கள், அதாவது சப்பை மூக்கும், தடித்த உதடுகளும் கொண்ட கருப்பு இனத்தவர் என்னும் மிக எளிய கூட்டல் கழித்தல் கணக்குப் போட்டு நூறாண்டு காலமாக வரலாறு என்ற பெயரில் அரசியல் நடத்திக் கொண்டாடி மகிழ்ந்துவிட்டோம். இனியேனும் சற்றே நிதானித்து வரலாற்றின் நீரோட்டத்தை அதன் ஆழத்தில் காணப்படும் அலைகளுடனும் சுழிகளுடனும் புரிந்துகொள்ள முற்பட வேண்டும்.

வால்மீகி இராமாயணத்தில் இராமனுடைய முன்னோர்களில் ஒருவனாக கல்மாஷ பாதன் என்ற மன்னன் பெயர் குறிப்பிடப்படுகிறது. தஞ்சைக்கு அருகில் உள்ள வல்லம் சிவன் கோவில் தலபுராணத்தில், த்ரேதாயுகத்தில் கல்மாஷ பாதன் என்ற சூரிய குலச் சோழன் கட்டிய கோயில் என்ற விவரம் உள்ளது. கல்மாஷ பாதன் என்பது கரிகாலன் என்ற பெயரின் - சரியான அல்லது தவறான - சம்ஸ்க்கிருத மொழி மாற்றமாகும். கரிகாலன் என்ற பெயரில் சோழ மன்னர்கள் பலர் இருந்துள்ளனர். அகநானூற்றுப் பாடல்கள் சிலவற்றில் தொன்மக் கதையாக ஆட்டனத்தி- ஆதிமந்தி கதை குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. ஆதிமந்தியின் தந்தையான கரிகால் அல்லது கரிகாலன், இப்பெயர் கொண்ட சோழ மன்னர்களுள் முதல்வனாக இருந்திருக்கக்கூடும். கரிகாலன் எனும் சோழ மன்னனின் பெயர், இராமனுடைய முன்னோர்களின் பெயர்களில் ஒன்றாக -சம்ஸ்கிருத வடிவில்- சேர்க்கப்பட்டிருக்கிறது என்றால் சூரிய குலச் சோழர்களுக்கும் இராமனுக்கும் எவ்விதத் தொடர்பும் இல்லை என்று கூறிவிடமுடியுமா?

இத்தகைய வரலாற்றுப் பிரச்சனைகளுக்கு விடையாக

சமஸ்கிருதமயமாக்கம் அல்லது மேல்நிலையாக்கம் என்ற ஒற்றைச் சொல்லை புழங்கிவிடுவது பிரச்சனையிலிருந்து எளிதில் விலகி ஓடுவதற்கு வேண்டுமானால் உதவலாமே தவிர நேர்மையான ஆய்வுகளுக்கு உறுதுணையாக இருக்காது. ராம்செஸ் எனும் எகிப்திய மன்னனுக்கும் தமிழகத்தின் கரிகால் சோழனுக்கும் இடையில் யார் முன்னவர் என்பது குறித்த காலக் கணிப்பில் முரண்பாடுகள் இருக்கக்கூடும். இந்தியச் சூழலில் இராமாயணக் கதை முழுமையான வடிவம் பெற்ற பிறகு, கரிகாலன் என்ற சூரிய குல மன்னன், ராம்செஸ் என்ற எகிப்திய மன்னனுக்குப் பிற்பட்ட காலத்தைச் சேர்ந்தவனாக இருந்திருந்தாலும்கூட, இந்திய நிலப் பரப்பிலுள்ள நாடுகளுடனும், நதிகளுடனும் இரண்டறக் கலந்துவிட்டவன் என்ற வகையில், பல்வேறு கதைக் கூறுகள் கலந்து காவிய நாயகனாக உருவாகிவிட்ட இராமன் என்ற பிரம்மாண்டத் தன்மையுள்ள மீமனிதனுக்கு முன்னோராகக் குறிப்பிடத்தக்கவனாகக் கரிகாலன் இருந்தமையால் அவனை ஒரு முன்னோன் என்ற வடிவில் மட்டும் பதிவு செய்து வைத்தனர் எனக் கொள்ளலாம்.

தமிழ்நாட்டைப் பொருத்தவரையிலும் பள்ளிப்படைக் கோயில் எழுப்பும் வழக்கம் சோழர்களிடமே அதிக அளவில் நிலவியிருக்கிறது. இதற்கான காரணத்தையும், நாம் மேலே குறிப்பிட்டுள்ள வரலாற்றுத் தரவுகள் எனும் பின்னணியில் வைத்து ஆராய்ந்தால் இப்பொருள் குறித்து இன்னும் ஆழமான புரிதல் உருவாகும் வாய்ப்பு உண்டு.

(9) மாதொரு பாகரின் ஆதிமூலம்

அர்த்த நாரீஸ்வரர் என்றும், பெண்ணமருந் திருமேனி என்றும், ஏழை பங்காளன் என்றும் கற்பனை நயத்துடன் வழங்கப்படுகிற மாதொரு பாகர் வடிவம் முதன்மையான சிவ மூர்த்தங்களுள் ஒன்றாகும். அம்மையப்பர் என்ற கருத்தோட்டமும் லிங்க - யோனி அல்லது லிங்க - ஆவுடை[1] வடிவமும் சிவநெறியின் அடிப்படையான கூறுகளாக அங்கீகரிக்கப்பட்டுவிட்டமையால் மாதொருபாகர் என்பது சிவ நெறியோடு இணைந்து தோன்றியதாகவே கருதப்பட்டு வருகிறது. ஆனால் மிகப் பழமையான தமிழ் இலக்கிய - இலக்கணக் குறிப்புகளைப் பரிசீலிக்கும்போது, வேறொரு சித்திரமே தோன்றுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, 'கண்ணி கார்நறுங்கொன்றை' எனத் தொடங்கும் புறநானூற்றுக் கடவுள் வாழ்த்துப் பாடலில்,

பெண்ணுரு ஒரு திறனாகின்று அவ்வுருத்
தன்னுள் அடக்கிக் கரக்கினும் கரக்கும்

என்ற வர்ணனை இடம் பெற்றுள்ளது. "தேவியைத் தன் உடலின் ஒரு பகுதியில் இடம்பெறச் செய்வது இறைவனின் இயல்பு; அவ்வாறின்றித் தன் உடலுக்குள் மறைத்து வைத்தலும் உண்டு" என்பது இதன் பொருள். சிவபிரான், பெண்ணுருவைத் தன்னுடலினுள் மறைத்து வைப்பது என்பது, 'தேறு நீர் சடைக்கரந்து' எனக் கலித்தொகைக் கடவுள் வாழ்த்துப் பாடலிலும், 'கங்கை வார் சடைக்கரந்தார்' என அப்பர் தேவாரத்திலும் இடம்பெறுகிற கங்காதரமூர்த்தி வடிவத்துடன் மட்டுமே பொருந்துவதாகும். மேலும் சிவபிரானின் தேவிக்குரிய பெயர்களான பார்வதி, மலைமகள், கிரிஜா போன்றவை கங்கைக்கும் உரியவை. எனவே கங்கை நதியை - கங்கை என்பது நதிகளுக்குரிய பொதுப் பெயரெனக் கொண்டால், நதியை - தன் உடலில் ஐக்கியப்படுத்திக் கொள்ளும் வருணன் என்ற வேத கால இறைவனே உண்மையான மாதொரு பாகன் என நாம் ஊகித்துப் புரிந்துகொள்ள முடிகிறது. நம் ஊகம் சரியானதுதானா என்பதை உறுதிப்படுத்திக் கொள்வதற்குச் சில பழமையான குறிப்புகளை மறுபரிசீலனை செய்வது தேவையாகிறது.

நதிகளுக்கிடையே வருணன்

அதர்வண வேதம் முதல் மண்டலத்தின் இறுதி சுலோகத்தில் "*நதிகளைப் போற்றுகிறோம்; நதிகள் தமது கருவில் அக்கினியைச் சுமக்கின்றன; நதிகளுக்கிடையே வருணன் குனிந்த பார்வையுடன் செல்கிறான்; மனிதர்களின் வாய்மை, பொய்மை ஆகியவற்றைக் கண்காணித்துக் கொண்டே செல்லும் வருணனைப் போற்றுகிறோம்*" என்ற துதி இடம்பெற்றுள்ளது.[2] நதிகள் பெண்கள்; அவை ஆடவர்களால் ஆளப்படுபவை; அவை சுயமாக இயங்கும் ஆற்றல் அற்றவை; 'ரிதம்' என்ற பிரபஞ்ச ஒழுங்கின் தலைவனான வருணன் நதிகள் செல்ல வேண்டிய பாதைகளை[3] வகுத்து, உரிய பருவங்களில் உரிய நெறிகளில் அவை இயங்குமாறு செய்கிறான். மலைகளிலிருந்து சமவெளிகளை நோக்கியும் இறுதியாக ஆழிக்குள்ளும் சென்று சேரும்வண்ணம் நதிகளைக் கடவுகின்ற கடவுள் வருணனே என்ற கருத்து, உருவக வடிவில் மேற்குறித்த சுலோகத்தில் இடம்பெற்றுள்ளது. பகல் நேரத்தில் ஞாயிறு என்ற கண்ணின் மூலமும், இரவில் உடுக்கணங்கள் என்ற ஒற்றர்கள் மூலமும் வருணன் உலக மாந்தர்களின் பாவ புண்ணியங்களைக் கண்காணித்து வருகிறான் என்ற வர்ணனை வேதப்பாக்களில் பல இடங்களில் இடம்பெற்றுள்ளது. எனவே உலகத்து உயிர்களையும், கோள்களையும் ஆற்றுப்படுத்துகிற ஆற்றலின் வடிவமான வருணனின் ஆளுமைக்குக் கட்டுப்பட்டு அவனுடைய உடலின் இடப்பகுதியில் நதிகள் இடம்பெற்றிருக்கின்றன என்ற படிமம், அதர்வண வேதச் சிந்தனை மரபின் தொடர்ச்சியே. அதாவது இடம் என்பது தன்னளவில் இயக்கமற்றது, வலம் என்பதே வலிமை; இயக்குகிற ஆற்றல்; ஆறு (வழி, பாதை) என்பது வலவனான் வகுக்கப்படுவது. ஆற்றின் - அறத்தின் - நெறியில் உயிர்களைச் செலுத்துபவனும் அவ்வலவனே.[4]

மேலே எடுத்துக்கூறப்பட்ட அதர்வண வேத சுலோகத்தில் "*நதிகள் தமது கருவில் அக்கினியைச் சுமக்கின்றன*" என்ற வர்ணனை இடம் பெற்றுள்ளது. வருணன் மகன் அக்கினி என்பது பாரசீக சமயமான ஜொராஸ்ட்ரிய சமயத்திலும் வலியுறுத்தப்பட்டுள்ள, வழிபாட்டுணர்வு சார்ந்த ஒரு பார்வையாகும்.[5] முருகனுக்கு வழங்குகிற 'காங்கேயன்' என்ற பெயர், அவன் கங்கையின் மகன் என்ற பொருளுடையதே. "*ஆல் கெழு கடவுட்புதல்வ மால்வரை மலைமகள் மகனே*" எனத் திருமுருகாற்றுப்படை முருகனை

முன்னிலைப்படுத்தி விளிக்கிறது. ஆல், ஆலம் என்ற சொற்கள் நீரெனப் பொருள்படும். எனவே வருணனுக்கும் கங்கைக்கும் பிறந்தவன் முருகன் என்பது, முருக வழிபாட்டுப் பரிணாம வளர்ச்சியின் தோற்றுவாய் நிலையினைத் துலக்க முயன்றால் தெரியவருகிற உண்மையாகும். “ஐவருள் (பஞ்ச பூதங்களுள்) ஒருவனான அக்கினி தேவன் தன் கையில் ஏற்றுக்கொண்ட, கார்த்திகைப் பெண்டிர் அறுவரால் பெறப்பட்ட, கங்கையாற்றின் சரவணப் பொய்கையில் அமர்ந்த குழந்தை” என்ற திருமுருகாற்றுப்படை வர்ணனை (“*ஐவருள் ஒருவன் அங்கையேற்ப அறுவர்ப் பயந்த ஆறமர் செல்வன்*”) இப்பரிணாம வளர்ச்சியின் பிற்கால வளர்நிலையாகும். முருகன், நெருப்பின் ஆற்றலைத் தன்வசம் கொண்ட போர்க்கடவுள் என்பது இலக்கியங்களிலும் சிற்பங்களிலும் தெளிவுறச் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. முருகனை 'நதிபுத்திரன்' எனப் பிற்காலக் கவிஞரான அருணகிரிநாதர் தமது கந்தரனுபூதியில் (“*நதி புத்திர ஞான சிகாதிப அத் திதி புத்திரர் வீறடு சேவகனே*”) குறிப்பிடுகிறார் எனில், அர்த்த நாாரீஸ்வரரை “*நம் கடம்பனைப் பெற்றவள் பங்கினன்*” என அப்பர் பெருமான் தமது தென்கடம்பைப் பதிகத்தில் குறிப்பிடுகிறார். பக்தி இலக்கியக் காலகட்டத்தில் வருணனின் அடிப்படை இயல்புகள் பல, சிவபெருமானால் ஈர்த்துத் தன்மயமாக்கிக் கொள்ளப்பட்டன. அந்நிலையில்தான் சிவன் கங்காதரராக உருவெடுக்கிறார். கி.பி. 7ஆம் நூற்றாண்டில் தமிழகத்தையாண்ட மகேந்திர பல்லவன், திருச்சிராப்பள்ளியில் தான் எடுப்பித்த குடைவரையில் கங்காதர சிவன் உருவத்தைக் கற்பாறையில் புடைப்புச் சிற்பமாகச் செதுக்குவித்தான். மட்டுமின்றி, அச்சிற்பம் குறித்த சமஸ்கிருதக் கல்வெட்டொன்றையும் பொறிக்கச் செய்தான். நதிப்பிரியனாகிய சிவன், காவிரி நங்கைமீதும் தனது கவனத்தைச் செலுத்திவிடக்கூடும் என்பதால் கிரி கன்னிகையாகிய கங்கை, சிவனுடைய சடையிலிருந்து கொண்டு, காவிரி பல்லவனுக்குரியவள் என்று சிவனுக்கு நினைவூட்டிக் கொண்டிருப்பதாக அந்த சமஸ்கிருத சுலோகம் குறிப்பிடுகிறது.

அரசர்கள் நதிகளின் கணவராகத் தம்மைக் குறிப்பிட்டுக் கொள்வது புதுமையானதன்று. சிலப்பதிகாரம் கானல்வரியில், “*திங்கள் மாலை வெண்குடையான் சென்னி செங்கோலது வோச்சிக் கங்கை தன்னைப் புணர்ந்தாலும் புலவாய் வாழி காவேரி*” என்றும், “*கருங்கயற்கண்*

விழித்தொல்கி நடந்த வெல்லாம் நின் கணவன் திருந்து செங்கோல் வளையாமை அறிந்தேன் வாழி காவேரி" என்றும் சோழன் காவிரியின், கங்கையின் கணவனாகவே உருவகிக்கப்பட்டுள்ளான். அதே வேளையில் தமிழ்ச் சமூக வரலாற்றில் புதிதாக உருவாகி வந்த வேளாளர் குலத்தவர், "*பரப்பு நீர்க் காவிரிப் பாவை தன் புதல்வர்*" என்று சிலப்பதிகாரத்தில் (10:148) குறிப்பிடப்பட்டிருப்பது நம் கவனத்துக்குரியதாகிறது. சைவ சமயத்தின் - குறிப்பாகச் சொல்வதானால் காளை வாகனத்தையுடைய, கங்கை நதியைத் தன் சடையில் தாங்கிய, சிவபெருமான் என்ற பெருந்தெய்வத்தின் பரிணாம வளர்ச்சி என்பது நதி நீர்ப் பாசனத்தையும், ஏருழவையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட வேளாண்மை விரிவாக்கத்துடன் இணைந்து நிகழ்ந்ததே. இந்தப் பின்புலத்தில் பார்க்கும்போதுதான், தொல்காப்பியம் முதன்மையான தெய்வங்களுள் ஒருவனாகக் குறிப்பிடுகிற வருணனின் அடிப்படை இயல்புகள் பல - நெய்தல் உலகமாகிய தென்புலத்தின் தலைமைப் பதவி உட்பட - எவ்வாறு சிவபெருமானுக்குரியவை ஆயின எனப்புரியும். மாதொரு பாகர் என்ற கருத்தோட்டமும் இவ்வாறுதான் சிவநெறிக்குள் சென்றடைந்திருக்க வேண்டும். ஆணாதிக்கச் சமயங்களான சமண, பௌத்த சமயங்களை எதிர்கொண்டு வளர வேண்டிய நிர்ப்பந்தத்திலிருந்த சைவ சமயத்திற்கு, "பெண்ணின் நல்லாளொடும் இருந்த பெருந்தகை" என்ற படிமமும், தன் மேனியில் பாதியைப் பெண்ணுக்கு அளித்த பெருந்தன்மை மிக்க தெய்வம் என்ற படிமமும் மிகச் சிறந்த மீள் கண்டுபிடிப்புகளாகப் பயன்பட்டன. வருணன் - நதிக்கன்னியர் கூட்டணி, வீரபத்திரருடன் சித்திரிக்கப்படும் சப்தமாதர் என்ற சிற்பவியல் கருத்தோட்டத்துக்கு அடிப்படையாக அமைந்திருப்பது இதனுடன் இணைத்துச் சிந்திக்கத்தக்கதாகும்.

சக்தியே வலிமை

பாகவத மரபு எனப்பட்ட மாயோன் வழிபாட்டு மரபில் மா அல்லது மாய்[6] எனப்பட்ட திருமகளுக்கு முதன்மையான இடமளிக்கப்பட்டது. திருமகள், திருமாலின் வலப்புற மார்பில் இடம்பெற்றிருப்பதாகவே பக்தி இலக்கியங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. "வடிவாய் நின் வல மார்பினில் வாழ்கின்ற மங்கையும் பல்லாண்டு" எனப் பெரியாழ்வாரின் திருப்பல்லாண்டும் (பா. 2), "*மலர்மிசைத் திருவினை வலத்தினில் அமைத்தவன்*" என மாயோன்

பாணியும்[7] குறிப்பிடுகின்றன. திருமாலைப் 'பெண்டு' எனக் கூறுவதுண்டு. "*அரியலால் தேவியில்லை ஐயன் ஐயாறனார்க்கே*" என்பது அப்பர் தேவாரம். எனவே, திருமால் வழிபாட்டு மரபில், சக்திக்கு பெண்ணுக்கு உடலின் வலப்புறத்தில் இடமளிக்கப்பட்டதில் வியப்பில்லை. ஆனால் ஆணாதிக்க முத்திரையுடன் பதிவுபெற்ற ஆகம நெறிகளில் (லக்ஷ்மி நரசிம்மர் போன்ற மூர்த்தங்களில்) திருமாலைத் திரு இட எந்தையாகச் சித்திரிப்பதே வலியுறுத்தப்பட்டது. அதே வேளையில், வலப்புறம் பெண்ணுருவம் இடம்பெற்றுள்ள அர்த்த நாரீஸ்வரர் சிற்பங்களும் குறைந்த எண்ணிக்கையில் கண்டறியப்பட்டுள்ளன.[8] இவ்வாறு சிவன் உடலின் வலப்புறம் பார்வதி தேவியைச் சித்திரிப்பது சைவ சாக்த நெறியின் ஆதிக்கத்தை உணர்த்தும்.

அடிக்குறிப்புகள்:

1) ஆவுடை அல்லது ஆவுடையான் என்பது தமிழ்ச் சொல்லாகத் தோன்றவில்லை. மேகலை என்ற இடையணி உட்யாண் (ஒட்யாணம்) என்று வழங்கிற்று. ஒட்யாணத்தால் மறைக்கப்படும் அல்குற்பகுதி, 'ஔட்யாண' எனப்பட்டது. ஔட்யாண என்ற வடமொழிச் சொல்லே ஆவுடையான் என்றும் ஆவுடை என்றும் திரிந்ததெனத் தோன்றுகிறது.

2) p. 20, Attarv Veda - Diamond Pocket Books (p) Ltd. 2715, Daryaganj, New Delhi - 110002.

3)ஒழுங்கான நெறி, ஒழுங்கு என்ற பொருளில் முறையே route, routine ஆகிய பிரெஞ்சு - ஆங்கிலச் சொற்கள் உள்ளன. இவை 'ரிதம்' என்ற கருத்தோட்டத்துடன் தொடர்புடையவை. பாசண்டமொழி என்ற பெயருடைய குஜராத்திப் பார்சி மொழியில் 'ரித' என்பது 'அர்ர' என வழங்கிற்று. ஆறு, அறம் என்ற சொற்கள் இச்சொல்லுடன் நெருங்கிய ஒலியொப்புமையுடையனவாக உள்ளன. 'அறு' (வரையறு) என்பது இவற்றின் மூல வேர்ச் சொல்லாக இருக்கலாம்.

4)தக்ஷன், தக்ஷிணன் ஆகிய சமஸ்கிருதச் சொற்கள் வலவன் என்ற பொருளுடயவை. இவற்றின் வேர்ச் சொல்லான 'தக' என்பது நீர் என்ற பொருளுடையது.

5) “கழகக்கந்தன் என்கிற பரிஷத் முருகன்” என்ற கட்டுரையில் இது குறித்து விளக்கியுள்ளேன். (பார்க்க: “மறையும் மறையவர்கள் முதலிய ஆய்வுக் கட்டுரைகள்” - பதிப்பு: எனி இந்தியன் பதிப்பகம், சென்னை - 600017, 2007.)

6) புறநானூறு 7:5; பரிபாடல் 1:3. ‘மகாமாயி' என்ற கருத்தோட்டம் இதனுடன் தொடர்புடையதாகும்.

7) சிலப்பதிகாரம் கடலாடு காதை வரி 35க்கான அடியார்க்கு நல்லார் உரை மேற்கோட் பாடல். பார்க்க: பக். 189, சிலப்பதிகார மூலமும் அரும்பதவுரையும் அடியார்க்கு நல்லார் உரையும், உ.வே. சா. நூலகப் பதிப்பு, 1978.

8) திருவையாறு, திருமழபாடி ஆகிய ஊர்களிலுள்ள சிவாலயங்களில் கி.பி. 12ஆம் நூற்றாண்டுக்குரியனவாகக் கருததத்தக்க, வலப்புறம் பெண் வடிவத்தை ஏற்ற அர்த்த நாரீஸ்வரர் சிற்பங்கள் உள்ளன.

(10) நாகராஜாவும் நாகரம்மனும்

கன்னியாகுமரி மாவட்டத்தின் தலைநகரான கோட்டாறு, தற்போது நாகர்கோவில் என வழங்கப்படுகிறது. நாகர்கோவில் நகருக்கு இப்பெயர் வரக் காரணமாய் அமைந்துள்ள நாகர் கோவிலில் இரண்டு பிரதானமான சன்னிதிகள் உள்ளன. அவற்றுள் ஓலைக் கூரையிலமைந்திருக்கும் சன்னிதியில் நாகக் கற்சிலை உள்ளது. மற்றொரு சன்னிதி, கருங்கற்களால் விமான வடிவில் அமைக்கப்பட்டுள்ள நாகராஜா சன்னிதியாகும். இச்சன்னிதியில், தலைக்குமேல் ஐந்தலை நாகப்படத்துடன் கூடிய ஆண் தெய்வத்தின் சிற்பம், இரு தேவியரின் சிற்பங்களுடன் காணப்படுகிறது.

இத்தெய்வத்தைத் தற்போது அனந்த கிருஷ்ணன் என வழங்குகின்றனர். அதாவது அனந்தன் எனப் புராணங்களில் குறிப்பிடப்படும் ஆதிசேடனின் பாம்புப் படநிழலில் நின்றருளும் கிருஷ்ணன் என்ற பொருளில் வழங்குகின்றனர்.

ஆனால், இச்சன்னிதிக்குரிய துவஜஸ்தம்பப் (கொடிக்கம்பப்) பீடத்தில் ஆதிசேடனின் வாகனமான ஆமை சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளதால் இத்தெய்வம் அனந்தன் அல்லது ஆதிசேடனே எனத் தெரிகிறது.[1] நாகராஜா என்ற பெயரும் ஆதிசேடனையோ, ஆதிசேடன் அம்சமாகிய பலதேவனையோதான் குறிக்கும். கிருஷ்ணனைக் குறிக்காது.

கி.பி. 16ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தைச் சேர்ந்த திருவிதாங்கூர் மன்னர்களின் கல்வெட்டுகள் தனிக் கற்பலகைகளில் பொறிக்கப்பட்டு இக்கோயிலின் வளாகத்தில் நிறுத்தப்பட்டுள்ளன. நாகராஜா (அனந்த கிருஷ்ணன்) சன்னிதியும் இக்காலத்திற்குப் பின்னர்தான் கருங்கற்களால் எழுப்பப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்பது இதனால் தெளிவாகிறது.

தனிக் கற்பலகைகளில் பொறிக்கப்பட்டுள்ள கல்வெட்டுகளில் காணப்படும் ஒரு குறிப்பு நமது கவனத்தை ஈர்க்கிறது. கி.பி. 1505 மற்றும் 1516ஆம் ஆண்டுகளுக்குரிய இரு கல்வெட்டுகளில் நாகர், நாகராஜா ஆகிய இரு தெய்வங்களுக்கும் வழங்கப்பட வேண்டிய அமுதுபடி (நிவேதனம்) பற்றிய விவரங்கள் கூறப்பட்டுள்ளன.[2] காலைச்சந்தி, உச்சிச்சந்தி, இராக்காலம்

ஆகிய மூன்று பூசைகளிலும் சேர்த்து மொத்தம் பதினாறு நாழி அரிசிச் சோறு இரு தெய்வங்களுக்கும் நிவேதனம் செய்யப்படுகிறது. அதாவது சரிசமமாக எட்டு நாழி அரிசி நாகர்க்கும், எட்டு நாழி அரிசி நாகராஜாவுக்கும் நிவேதனம் செய்யப்படுகிறது.

ஆனால், இந்தப் பதினாறு நாழி அரிசியினை இரு தெய்வங்களுக்கும் பங்கிட்டுப் படைப்பதில் நேர வேறுபாடு காணப்படுகிறது.

நாகராஜாவுக்குரிய இரவுநேர அமுதுபடியாகிய இரு நாழி அரிசியும் உச்சிக்கால அமுதுபடியாகிய நானாழி அரிசியுடன் சேர்த்து அத்தெய்வத்துக்கு உச்சிக்காலத்திலேயே படைக்கப்பட்டுவிடுகிறது. நாகர்க்கோ உச்சிக்கால அமுதுபடியாகிய நானாழி அரிசி உச்சிக் காலத்திலும், இரவுக்கால அமுதுபடியாகிய இரு நாழி அரிசி இரவுக் காலத்திலும் தனித்தனியாகப் படைக்கப்படுகிறது. நாகராஜவுக்கு மட்டும் இரவில் உணவு படைக்காமல் பகலிலேயே இரவுக்கால உணவையும் சேர்த்துப் படைத்துவந்த காரணம்தான் என்ன?

நாகராஜா என்று கல்வெட்டுகளில் குறிப்பிடப்படும் தெய்வத்தை வழிபட்டவர்கள் சமண சமயத்தவராவர். இத்தெய்வத்தின் சிலை கடுசாக்கரை அல்லது நவபாஷாணத்தால் ஆனதென்பதால் இச்சிலைக்கு எந்நேரமும் கவசம் அணிவிக்கப்படுவதாலும், அபிஷேகம் போன்றவை நடைபெறுவதில்லையாதலாலும் இச்சிற்பத்தினை முழுமையாகப் பார்த்தவர்கள் குறைவே.

ஆடையற்ற நிர்வாண நிலையில் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள இத்தெய்வம் கரண்ட மகுடத்துடனும் மகுடத்துக்குமேல் ஐந்தலை நாகப்படத்துடனும் மனித உருவிலும் காட்சியளிக்கிறது. அபய-ஊரு ஹஸ்தங்களுடன், அரைஞாண் மட்டுமே பூண்டுள்ளது இவ்வுருவம். இது ஓர் அபூர்வமான கலைப் படைப்பாகும். நாகராஜனை சமண தீர்த்தங்கரர் பார்சுவநாதரின் யக்ஷனாகச் சமண நூல்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

ஆயினும் நாகராஜன், தனது தலைவரான பார்சுவநாதரைப்போலத் திகம்பர நிலையில் காட்சியளித்ததாகச் சமண நூல்கள் குறிப்பிடவில்லை.

எப்படியிருப்பினும், சமண மரபுப்படி[3] திகம்பரக் கோலத்தில் காணப்படும் இத்தெய்வம், சமண மரபுகளில் ஒன்றான, 'ராத்ரிபோஜன விரமணம்' எனப்படும் இரவில் உண்ணாமை விரதத்தையும் கடைப்பிடிக்க வேண்டுமல்லவா?[4]

எனவேதான், நாகராஜா இரவு உணவையும் உச்சிப் பொழுதிலேயே உண்டுவிடுவதாகக் கருதி, இரவு நேர அமுதுபடிப் (நிவேதனப்) பங்கினையும் உச்சிக் காலத்திலேயே சேர்த்துப் படைத்துள்ளனர்.

கி.பி. 1517ஆம் ஆண்டில் ஆட்சிக்கு வந்த பூதல வீர உதய மார்த்தாண்டவர்மன், இக்கோயிற்பூசை முறைகளில் மாற்றங்களை அறிமுகப்படுத்துகிறான். நாகராஜாவுக்கும் இரவுக்காலப் பூசை நடத்தச் செய்தது இவன் அறிமுகப்படுத்திய மாற்றமே[5]. இதன்பின்னர், நாகராஜாவை வைணவர்கள் பலதேவனின் வடிவமாக, 'நாகர் திருவனந்தாழ்வார்' என்ற பெயரில் போற்றி வழிபடத் தொடங்குகின்றனர். கி.பி. 1589ஆம் ஆண்டில் கருங்குள வளநாட்டுக் கும்பி குளத்துத் திருக்குருகைப் பெருமாள் என்பவர், நாகராஜா சன்னிதியைக் கருங்கல்லால் எழுப்புவதற்குக் காரணகர்த்தாவாக இருந்துள்ளார். நாகராஜா சன்னிதியின் வடபுறச் சுவரில் பொறிக்கப்பட்டுள்ள ஒரு கல்வெட்டின் மூலம் இதனை நாம் உணர முடிகிறது.[6]

நெல்லை மாவட்டம் இராதாபுரம் வட்டத்தில், கோட்டைக் கருங்குளம் என்ற ஊருக்கருகில் கு◌ூம்பிகுளம் என்ற ஊர் உள்ளது. இவ்வூரின் தெற்கே, குறவன்குளம் என வழங்கப்படும் குளத்தின் படுகையில் ஒரு கல்வெட்டுத்தூண் நிறுத்தப்பட்டுள்ளது.[7] இக்கல்வெட்டு, கி.பி. 1595ஆம் ஆண்டைச் சேர்ந்தது. 'கும்பி குளம் தம்பிரான் தோழன் திருகுருக்கைப் பெருமாள்' கற்பித்த பெருவழி தர்மத்தைப் பற்றி இக்கல்வெட்டு குறிப்பிடுகிறது. அதாவது நாகர்கோவில், திருச்செந்தூர் முதலிய திருத்தலங்கட்கு யாத்திரை மேற்கொள்வார், (அரிதேசி, பரதேசிகள்) வழியில் தர்மக் கஞ்சியருந்தித் தமது களைப்பை நீக்கிக் கொள்வதற்காக இந்த ஏற்பாடு செய்யப்பட்டது. இக்கல்வெட்டுத் தூணில் ஆமை, மயில் ஆகிய உருவங்கள் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன.

மயில் திருச்செந்தூர் முருகனின் வாகனம் என்பதாலும், ஆமை நாகர்கோவில் நாகராஜாவின் வாகனம் என்பதாலும் இவ்விரு உருவங்களும் இக்கல்வெட்டில் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன எனலாம். மேலும், திருக்குருகைப் பெருமாளின் முழுப்பெயர் 'தம்பிரான் தோழன் திருக்குருகைப் பெருமாள்' எனக் குறிப்பிடப்படுவதால், சைவ வைணவப் பாகுபாடு கருதாத வைதிக மரபினைப் பின்பற்றியவர் இவர் எனத் தெரிகிறது.[8] இக்கருத்தினை அடிப்படையாகக்கொண்டு நாம் சிந்தித்தால் நாகராஜாவிற்கு இக்கால கட்டத்தில் வைதிக சமய அங்கீகாரம் முழுமையாகக் கிடைத்துவிட்டது என்பதைப் புரிந்து கொள்ளலாம். நித்திய நைமித்திக வழிபாடுகளிலும், திருத்தலப் பயணம் மேற்கொள்வோரின் காம்ய வழிபாடுகளிலும் வைதிகச் சாயல் வேரூன்றத் தொடங்கிவிட்டது என்பதனை நாம் உணர முடிகிறது.

கி.பி. 1643ஆம் ஆண்டில் நாகராஜர் சன்னிதி, 'சீகிட்டிணன் கோயில்' என்றே கருதப்பட்டது என்றும் ஒரு கல்வெட்டால் நாம் அறிய முடிகிறது[9]. இத்தகைய மாற்றங்கள் ஏற்பட்ட பின்னரும், சமணத் தெய்வம் வைணவச் சார்பு பெற்றுவிட்ட பின்னரும், நாகராஜாவைச் சமண சமயத்தவர் தொழுது வந்துள்ளனர். கிருஷ்ணனை நேமிநாதரின் மைத்துனர் எனச் சமண சமய நூல்கள் குறிப்பிடுவதால் சமணர்கள் வைணவர்களுடன் முரண்படாமல் ஒத்துப் போயிருக்கக்கூடும்.[10]

இந்நிலையிலும், நாகர் எனக் குறிப்பிடப்படும் ஓலைக்கூரைச் சன்னிதியிலுள்ள நாகப்பாம்புத் தெய்வத்தின்பால் பக்திகொண்ட உள்ளூர் மக்கள், நாகருக்கே முதன்மையளித்து வழிபட்டனர். நாக தெய்வ வழிபாட்டுப் (பூசைப்) பணியில் தொடர்புள்ள உவச்சர்களும் நாகரையே போற்றினர். கி.பி. 1645ஆம் ஆண்டில் உள்ளூர்ப் பெருமக்கள் பலர் சேர்ந்து நாகர்க்கு மகரதோராண (திருவாசி) விளக்கு செய்து வழங்கியுள்ளனர்.[11] 19ஆம் நூற்றாண்டில் (கி.பி. 1876) நாகர்கோயில் தேரடி இசக்கியம்மையின் கோயிலுக்குக் கன்னார் (வெண்கலக் கொல்லர்) குலப் பெண்மணி சிவகாமியம்மை என்பவர் செப்பு விளக்கு வார்ப்பித்துக் கொடுத்துள்ளார். அச்செப்பு விளக்கில் "நாகனங்க துணை" எனப் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது.[12] பொதுவாக, நாகத்தைப் பெண் தெய்வமாகக் கருதும் மரபே தமிழகத்திலும் கேரளத்திலும் வழக்கிலுள்ளது. ஆலப்புழை மாவட்டத்திலுள்ள மண்ணறைச் (புற்றுச்) சாலையில் உள்ள நாகக்

கோயிலில் வயது முதிர்ந்த நம்பூதிரிப் பெண்மணியே பூசாரியாக உள்ளார். கேரளத்தில் வாழும் புள்ளுவர் இனப் பெண்டிரே நாக தெய்வம் பற்றிப் பாடிப் பிச்சையேற்பர். இத்தகைய செய்திகள் 'விஸ்வ விஞ்ஞான கோசம்' என்ற மலையாளக் கலைக் களஞ்சியத்தில் கூறப்பட்டுள்ளன என்று திரு. உன்னிகிருஷ்ணன் நாயர் அவர்கள் (நாகர்கோவில் தெ.தி. இந்துக் கல்லூரியில் பணியாற்றி ஓய்வுபெற்ற மலையாளப் பேராசிரியர்) கூறுகிறார்.[13] எனவே, நாகர்கோவில் மக்களால் முதன்மையாக வழிபடப்பட்டுவரும் நாகர் கோவில், நாகநங்கை அல்லது நாகரம்மன் கோயிலே என்பது புலனாகும். நாகத் தெய்வச் சன்னிதியில், பழமையான சப்தமாதர் (தாய்மார் எழுவர்) சிற்பத் தொகுதி இருப்பதும்,[14] இத்தெய்வமே கிராமத் தெய்வ வழிபாட்டு நம்பிக்கைகளுடன் பின்னிப் பிணைந்த நாகரம்மன் என்பதைத் தெளிவுபடுத்தும்.

கி.பி. 16ஆம் நூற்றாண்டில் செய்யப்பட்ட அனந்தன் (நாகராஜா), நாகினி (தேவி) செப்புத் திருமேனிகள் நாகர்கோவில் ஆலய நிர்வாகத்தின் பொறுப்பிலுள்ளன. நாகினி செப்புத் திருமேனி பீடத்திலிருந்து கழன்றிருப்பதால், 19ஆம் நூற்றாண்டில் இத்திருமேனியைப் பீடத்துடன் இணைப்பதற்காகச் செப்புக் கம்பி வளையம் ஒன்று செய்தளிக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்வளையத்தில், 19ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தைச் சேர்ந்த எழுத்தமைதியில், "கும்பினிச் சுபைதார் திம்மராசா அவல்தாற் னாயக்கன் சிப்பாயிகளுக்கும் நாகராசா துணை" எனப் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது.[15] இதிலிருந்து ஆங்கிலேயக் கிழக்கிந்தியக் கும்பினியின் நிர்வாகத்தில் திருவிதாங்கூர்ப்பகுதியின் சுபேதாராக இருந்த திம்மராசா என்பவரும், அவருக்குக்கீழ் ஹவில்தார், நாயக், சிப்பாய்கள் ஆகிய பதவிகளில் இருந்தோரும் நாகராசா கோயிலுடன் தொடர்புள்ள இத்திருமேனியைப் பீடத்துடன் இணைக்கும் வளையத்தினைச் செய்தளித்துள்ளனர் எனத் தெரியவருகிறது. அரச அமைப்புகள் மற்றும் நிர்வாகத் துறையினரின் ஆதரவு நாகராஜாவுக்கும், பொதுமக்களின் ஈடுபாடு நாகரிடத்தும் தொடர்ந்து இருந்து வந்துள்ளன என்பது இப்பொறிப்புகளால் தெளிவாகின்றது.

அடிக்குறிப்புகள்:

1. நேரில் பார்வையிட்டு அறியப்பட்டது.

2. கன்னியாகுமரி மாவட்டக் கல்வெட்டுகள்-தொகுதி, 3 தொடர் எண் 1968/292 இன் வாசகங்கள்:
“காலைசந்தி பாயாதத்துக் கமுதுபடி நானாழீ... உச்சிச் சந்திக்கு நாகர்க் கமுதுபடி நானாழி நாகராசாவுக்கு அமுதுபடி ஆறுநாழி இராக்கால(ம்) நாகர்க்கமுதுபடி இரு நாழி”

தொடர் எண் 1968/285ன் வாசகங்கள்:
“நாகர்க்கும் நாகராசாவுக்கும் ..... உஷா பூசைக்கு அமுதுபடி நானாழி ஆகவும் உச்சிச் சந்திக்கு அமுதுபடி குறுணி இருநாழி ஆகவும் இராக்காலம் பூசைக்கு அமுதுபடி இரு நாழியாகவும்”

3. நாகர் என்ற சொல் 'நக்ன' (நிர்வாண) என்ற சொல்லிலிருந்து தோன்றியதாக ஒரு கருத்து உண்டு. “நக்க சாரணர் நாகர்” என இப்பழங்குடியினரை மணிமேகலை குறிப்பிடுகிறது. ஆனால், பலதேவன் அத்தகைய நக்கசாரணன் அல்லன்.

4. ராத்ரி போஜன விரமணம் பற்றி மோகன்லால் என்பார் Aspects of Jainism என்ற நூலில் விரிவாகக் கூறியுள்ளார். இமயத்திலுள்ள பத்ரிநாத் கோயிலில் பூசைப்பணி புரியும் ராவல், இரவு உணவு உண்ணக்கூடாதென்ற விதி உள்ளது. பத்ரிநாத் சிவாலயம் சமண சமயக் கோவிலாக இருந்தது என்பதற்கு இதுவே சான்றெனக் கருதப்படுகிறது.

5. கன்னியாகுமரிக் கல்வெட்டுகள் - தொகுதி 3, தொடர் எண் 1968/276.

6. மேற்படி நூல், தொடர் எண் 1968/279, வரிகள் 6 முதல் 10 வரை.

7. இக்கட்டுரையாசிரியரால் இக்கல்வெட்டு கண்டறியப்பட்டது. பின்னர், இந்திய அரசு தொல்லியல் பரப்பாய்வுத் துறை கல்வெட்டாய்வாளர் திரு. கருப்பையா அவர்களுக்குத் தெரிவித்துப் படியெடுக்கப்பட்டது.

8. மாறனலங்காரம் என்ற அணியிலக்கண நூல் இயற்றிய திருக்குருகைப்

பெருமாள் இதே காலகட்டத்தைச் சேர்ந்தவராயினும் அவருடைய இயற்பெயர், ஊர் முதலியன வேறெனக் கருதப்படுகின்றன.

9. கன்னியாகுமரிக் கல்வெட்டுகள் - தொகுதி 3, தொடர் எண் 1968/278.

10. 20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கம்வரை இக்கோயில் வழிபாட்டில் சமணர்க்குத் தொடர்பிருந்ததனை டி.ஏ. கோபிநாதராவ் அவர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளார்கள். கி.பி. 16ஆம் நூற்றாண்டுக் கல்வெட்டுகளில், "நாகர் கோவிலிற்பள்ளியுடைய நாராயணன் நயினான் குணவீர பண்டிதனும் சீவகருடையான் கமலவாகன பண்டிதனும்" என இரு சமணப் பெரியோர் இக்கோயிலின் நிர்வாகத்தில் தொடர்புடையோராக இருந்தனர் என்ற குறிப்பு காணப்படுகிறது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிவரை, குமரி மாவட்டத்தில் நாகர்கோவிலிலும், சிதரால் என வழங்கப்படும் திருச்சாரணத்து மலைபகவதியம்மன் கோவிலிலும் சமணர்களே 'ஸ்தானிகர்' பதவி வகித்துவந்தனர். இச்சமணர்கள் பிராம்மணர்களுக்குச் சமமாகக் கருதப்பட்டார்கள் என்றும், இவர்கள் வைதிக சமயப் பிராம்மணர்களின் வீட்டில் உணவருந்த அனுமதிக்கப்படுவர் எனினும், தமது வீட்டில் வைதிக சமயப் பிராம்மணர்களை உணவருந்த அனுமதிக்க மாட்டார்கள் என்றும் தாம் கேள்விப்பட்ட செய்திகளைத் திரு. கோபிநாதராவ் அவர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளார்கள்.

11. கன்னியாகுமரிக் கல்வெட்டுகள் - தொகுதி 3, தொடர் எண் 1968/282. இக்கல்வெட்டில் (வரிகள் 69-70) குலசேகரப் பெருமாள் கொன்றைமாலை என்ற பெயருடையவர் 25 பணம் அளித்ததாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. இவரது உருவச் சிற்பம், நாகராஜா சன்னிதி முகமண்டபத் தூணில் கல்வெட்டுடன் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது. அக்கல்வெட்டின் காலம் கி.பி. 1641 ஆகும். எனவே, கி.பி. 1641இல் நாகராஜா சன்னிதி முகமண்டபம் கட்டப்பட்டிருக்க வேண்டும்.

12. நாகர்கோவில் ஆலய நிர்வாகத்தினரின் பொறுப்பிலுள்ள செப்புப் பாவைவிளக்கு ஒன்றில் இவ்வாசகம் 'நாகநங்கை' என்பது 'நாகனங்க' எனத் தவறாகப் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. நேரில் படித்தறியப்பட்டது. (கோயிலின் பெயர் நாகேந்திரசுவாமி எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.)

13. கட்டுரையாசிரியரிடம் நேரில் கூறப்பட்ட செய்தி. நாகப்பாம்பின் படம், பெண்ணுறுப்பின் தோற்றத்தையொத்துக் காட்சியளிப்பதால் நாகத்தைப் பெண்ணாகக் கருதினர்போலும். தமிழகக் கிராமப்புறங்களில் நாகத்தினை 'ஆவுடையாச்சி' என்றே வழங்குகின்றனர் என ஆய்வாளர் திரு. ஹரிராமன் தெரிவிக்கிறார். ஆவுடை என்பது பெண்ணுறுப்பைக் குறிக்கும். இது 'ஔட்யாண' (ஒட்டியாணத்தால் மறைக்கப்படும் பகுதி) என்ற சமஸ்கிருதச் சொல்லின் தமிழ்த் திரிபாக இருக்கலாம். (ஔட்யாண > ஆவுடையான் > ஆவுடை.)

14. நேரில் பார்வையிடப்பட்டது.

15. நேரில் பார்வையிடப்பட்டது.

(11) தில்லை கோயில் பிரச்சினை குறித்து

கோயில் வழிபாடு உட்பட சமூகத்தின் அனைத்துத் துறைகளிலும் காலத்திற்கேற்ப மாறுதல்கள் ஏற்படுவது அங்கீகரிக்கப்பட வேண்டிய ஒன்று; இதில் இரண்டாம் கருத்துக்கே இடமில்லை. முன்னோர் விதித்த முறைப்படியேதான் அனைத்தும் இருக்க வேண்டுமெனில் மின் தொடர்புகூட வெட்டப்படுவதுதான் சரி என்றாகிவிடும். வழிபடுகின்ற பெரும்பான்மையான மக்களின் மொழி உணர்வும், உணர்வுபூர்வ விருப்பங்களும் மதிக்கப்பட வேண்டும்; மாறுதல்கள் தேவையெனில் மாற்றிக்கொள்ளப்பட வேண்டும். அதுதான் ஜனநாயகபூர்வமானது; இந்த உணர்வுகளுக்கு எதிராக எவருடைய நடவடிக்கைகள் அமைந்தாலும் அவை கண்டிக்கத்தக்கவையே.

ஆனால், அதற்காக வரலாற்றில் இடம்பெற்றுவிட்ட, வசதிக் குறைவான நிகழ்வுகளை மறைத்துவிட்டு, தம் கருத்துக்குச் சாதகமான விஷயங்களை மட்டும் தெரிவு செய்து முதன்மைப்படுத்தி முன்வைப்பது நேர்மையான செயலல்ல. "கரையான் புற்றுக்குள் கருநாகம்" என்கிற கட்டுரையில் (தமிழர் கண்ணோட்டம், ஏப்ரல் 2008), அதன் ஆசிரியர் திரு. ஜெயராமன், தில்லை வாழ் அந்தணர்கள் குறித்த அர்ஜுன் சம்பத் அவர்களின் கருத்தை (தினமணி கட்டுரை) மறுக்கும் விதத்தில், 'மொழி, உடற்கூறு அடிப்படையிலும் வரலாற்று அடிப்படையிலும் தீட்சிதர்கள் அந்நியர்களே' என்று அழுத்தந் திருத்தமாக வரையறை செய்திருக்கிறார். இன்றைய தீட்சிதர்களின் மூதாதையர்கள் காஷ்மீரத்திலிருந்து வந்தவர்கள் என்று பி.ஜி.எல். சாமி குறிப்பிடுவதைத் தம் கருத்துக்கு ஆதாரமாகச் சுட்டிக் காட்டியுள்ளார்.

தீட்சிதர்களின் சம்ஸ்கிருத அறிவு மற்றும் பூசை நெறிமுறைகளில் சமஸ்கிருதத்தைப் பயன்படுத்துவது என்பவற்றைக் கொண்டு மொழி அடிப்படையில் அவர்களை அந்நியர் என்று வகைப்படுத்துகிறார். தீட்சிதர்கள் தமக்குள்ளும், பிறருடனும் அன்றாடம் புழங்குகின்ற மொழி தமிழே; மேலும் அன்றாட வாழ்க்கையில் சம்ஸ்கிருதம் அல்லது இந்தோ-ஐரோப்பிய அல்லது பிற வட இந்திய மொழிகள் பேசும் பிராம்மணர்களுடன் அவர்களுக்கு உணர்வுபூர்வமான ஐக்கியமோ, உறவோ, பெண்-கொடுக்கல் வாங்கலோ இருக்கின்றதா? இவ்வாறாக, வட இந்திய

பிராம்மணர்கள் அல்லது இந்தோ- ஐரோப்பிய மொழித் தொடர்புள்ள மற்றவர்களுடன் இணைந்து இயக்கமாக அணிதிரளக்கூடிய மனப்பாங்கு உள்ளதா? எனவே அவர்களை மொழி அடிப்படையில் தமிழர்களல்லர் என்று சொல்வது யதார்த்த நிலையைப் பிரதிபலிப்பதாகாது. மரபணு அடிப்படையில் அவர்களிடம் தமிழுக்கு / திராவிடத்துக்கு அந்நியமான காஷ்மீரத் தன்மை நீடித்து வருகிறது என்பது ஜெயராமன் அவர்களின் வாதம் எனில், அவருக்கு மற்றோர் ஆய்வு முடிவைச் சுட்டிக்காட்ட விரும்புகிறேன். கன்னியாகுமரி மாவட்ட மக்கள் தொகையில் 60-65% விழுக்காடு உள்ள சான்றோர் (நாடார்) சமூகத்தவர்களிடம் மேற்கொள்ளப்பட்ட மரபணு சோதனையில், அவர்கள் காஷ்மீரி பிராமணர்களுடன் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டவர்கள் என்பது தெரியவந்துள்ளது. (p. 10, Kanniyakumari Aspects and Architects, Dr. M. Immanuel, Historical research & Publication trust, Nagercoil, 2007) எனவே இனக்கலப்பு என்பது என்றோ நிகழ்ந்துவிட்ட ஒன்று. வருணமும் சாதியும் ஒன்றே என்று நினைத்துக் குழப்பிக்கொண்டு ஆராய்ச்சி செய்வது இப்படித்தான் முடியும்; இனத் தூய்மை என்பது ஒரு மாயையே.

தில்லை தீட்சதர்களைக் கௌண்டின்ய, ஶ்ரீ வத்ஸ, விஸ்வாமித்ர மற்றும் ரவிஷன்ய கோத்ரங்களைச் சேர்ந்தவராகக் குறிப்பிடுகிறார் திரு. ஜெயராமன். கோத்ரம் என்ற சொல் ‘மாட்டுக் கூட்டத்தை’ அடையாளமாகக் கொண்டு வகைப்படுத்தப்பட்ட கூட்டங்களைக் குறிக்கும். கௌண்டின்யர் என்பது குண்டத்தில் தோன்றியவர் எனப் பொருள்படும். திலோத்தம்மையின் நடனத்தைக் கண்டு வருணாமித்ரர்களுக்கு ஸ்கலிதம் ஏற்பட, அதனைக் குண்டத்தில் பிடித்து வைத்ததில் தோன்றியவர்களே அகத்தியரும் வசிஷ்டரும் என்பது புராணக் கதை மரபு. விஸ்வாமித்ரர் என்ற பெயர் சத்ரிய வர்ணத்தில் தோன்றி வசிஷ்டர் வாயால் ‘பிரம்மரிஷி’ பட்டம் பெற்று பிராம்மணராக அங்கீகரிக்கப்பட்ட ஒரு ரிஷியின் பெயராகும். இந்த மூன்று ரிஷிகளுமே சுத்த சுயம்புவான பிராம்மணர்கள் அல்லர். இந்த ரிஷிகளின் தோற்றமே வருணக் கலப்புக்குச் சான்றாக உள்ளது. இதில் குறிப்பாகக் குறுமுனியாகிய அகத்தியர் இரண்டு வருணங்களின் இயல்புகளைக் கொண்டவர் என்பது வேதங்களில் பதிவாகியுள்ளது. மேலும் அவரது உருவம் குறித்த வர்ணனைகளே அவர் இந்தோ ஐரோப்பிய இனத்தவர் அல்லர் என்பதற்குச் சான்றாகும்.

.தில்லைவாழ் அந்தணர்களும் தீட்சிதர்களும் வெவ்வேறு பிரிவினர் என்கிறார் கட்டுரை ஆசிரியர். தில்லை மூவாயிரவர் என்றும், தில்லை வாழ் அந்தணர் என்றும் சொல்லப்படுபவர்கள் இன்றைய தீட்சிதர்களிடமிருந்த்து வேறுபட்டவர்கள் என்கிற முற்றிலும் தவறான ஓர் அடிப்படையை இக்கட்டுரையின் மையக்கருத்தாகக் கொண்டு எழுதியுள்ளார். மேலும் இக்கருத்தை வலியுறுத்தும் விதத்தில் 'கரையான் புற்றுக்குள் கருநாகம்' என்று கட்டுரைக்குத் தலைப்பிட்டுள்ளார். சரியோ தவறோ, தில்லைவாழ் அந்தணர்கள் என்று தேவார காலத்திலிருந்து அழைக்கப்பட்டு வருகின்ற பூசகர்களின் வம்சாவழித் தொடர்புடையவர்களே இன்றைய தில்லை தீட்சிதர்கள். இடைக்காலத்தில் இத்தொடர்பு முற்றிலும் அறுந்து, தில்லைவாழ் அந்தணர்களுடன் அறவே தொடர்பற்ற தீட்சிதர்க் கூட்டமொன்று தில்லையில் குடியேற்றப்பட்டு, தில்லைக் கோயில் பூசகப் பணியும் அவர்களிடம் ஒப்படைக்கப்பட்டது என்பதற்கு எந்த ஆதாரமும் இல்லை.

'கொடும்பாளூர்ப் பகுதியில் வலிமை பெற்ற கூற்றுவ நாயனார் பாண்டிய, சோழ நாடுகளைக் கைப்பற்றி தில்லை வாழ் அந்தணர்களைத் தமக்கு முடிசூட்டுமாறு வேண்ட ...' என்றெல்லாம் நீண்ட ஆலாபனை செய்துள்ளார் ஜெயராமன். கொடும்பாளூர் என்பது இருக்கு வேளிர்கள் தலைநகரம். இருங்கோ வேளிர் அல்லது இருக்கு வேளிர்களுக்கும் கன்னட மொழிக்கும் தொடர்பு இருந்த்திருக்கலாம் என்கிற ஒரு கருத்து உண்டு. அப்படி இருந்திருக்குமாயின் அது கி.பி. 9-10 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் கர்நாடகத்தில் செல்வாக்கு பெற்று விளங்கிய காளாமுக சைவ சமயத்தினால் ஏற்பட்ட தொடர்பாகவே இருக்கவேண்டும். (கொடும்பாளூர் மூவர் கோயில் கல்வெட்டில் ஆத்ரேய கோத்திரத்து மல்லிகார்ஜுனர் என்ற காளாமுக குரு குறிப்பிடப்படுகிறார்.) கூற்றுவ நாயனாரோ, களந்தையர் கோன், அதாவது களப்பிரர் குல அரசனாவார். அவரது காலம் கி.பி. 5-6ஆம் நூற்றாண்டாகலாம். களப்பிரர்கள் கர்நாடகத்திலிருந்து தமிழகத்தில் குடியேறியவர்கள் என்றொரு கருத்து உண்டு. ஆனால், கொடும்பாளூர் இருக்கு வேளிர்களுக்கும் களப்பிரர்களுக்கும் ஒட்டுமில்லை, உறவுமில்லை. அப்படி இருக்கையில் கூற்றுவ நாயனாரைக் கொடும்பாளூருடன் தொடர்புபடுத்துவது தவறானதாகும்.

இது போலவே கௌட தேசத்திலிருந்து (வங்காளத்திலிருந்து) தில்லைக்கு வந்த சிம்ம வர்மன் தில்லையில் இருந்த நீர் நிலையில் மூழ்கி எழுந்து ஹிரண்ய வர்மன் ஆனான் என்ற கோயில் புராணக் கதையைக் குறிப்பிடுகின்ற ஜெயராமன், ஹிரண்ய வர்மனை கி.பி. 8ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த நந்திவர்ம பல்லவனின் தந்தை என்று முடிவு செய்கிறார். மட்டுமின்றி, இதே காலத்தைச் சேர்ந்தவர்தான் ஆதி சங்கரர் என்றும், ஆதி சங்கரர் காலத்தில் நம்பூதிரிப் பார்ப்பனர்கள் பெருமளவில் தில்லை வந்தனர் என்று கருதலாம் என்றும் குறிப்பிடுகிறார். ஊகத்தின் மேல் ஊகங்களை அடுக்கிக்கொண்டே செல்வது ஆய்வு ஆகாது. 'கௌடேச மனு' என்றும், வங்காளத்தில் இருந்து தில்லைக்குக் குடியேறி ஆட்சி புரிந்த சிம்மவர்மன் என்றும் கோயிற்புராணம் குறிப்பிடும் அரசன் பல்லவ அரசனாக இருக்கமுடியாது. பல்லவர்கள் தங்களைக் கௌட தேசத்தவர் என்று எந்த ஆவணத்திலும் குறிப்பிட்டுக் கொண்டதில்லை. மாறாக, தில்லைக் கோயிலுடன் மரபு வழித் தொடர்புடையவர்கள் சோழ அரசர்களேயாவர். சோழர்களுக்கும் கௌட தேசத்துக்கும் உள்ள தொடர்பு பல ஆவணங்களிலும் பதிவாகியுள்ளது. தில்லைக் கோயிலுடன் எந்த வகையிலும் தொடர்பற்ற ஆதி சங்கரரை எவ்வித அடிப்படையும் இன்றித் தொடர்புபடுத்தி, ஆதி சங்கரரே நம்பூதிரி பிராம்மணர் என்ற தொனியில் ஜெயராமன் எழுதியுள்ளது குழப்பங்களின் உச்சமாகும். ஆதி சங்கரரால் நிறுவப்பட்டதாகக் கருதப்படும் அத்வைத மதத்தைச் சேர்ந்தவர்கள், அவர்கள் வைதிக பிராம்மணர்களாக இருந்தாலும்கூட தில்லைக் கோயிலில் கருவறைக்குள் சென்று பூசை செய்ய அனுமதிக்கப்படமாட்டார்கள் என்கிற விவரத்தை உள்ளது உள்ளபடியே சொல்லும் நேர்மை கட்டுரையாளரிடம் இல்லை என்பது வாசகர்களின் கவனத்திற்குரியது.

உண்மையில், தில்லைவாழ் அந்தணர்கள் குறித்துச் சம்மந்தரின் தேவாரம் என்ன சொல்கிறது என்று பார்ப்போம்:

"பறப்பைப் படுத்தெங்கும் பசுவேட் டெரியோம்பும்
சிறப்பர் வாழ் தில்லைச் சிற்றம்பலம்"

[இந்த யாகம் (பசுவேட்டு எரியோம்புதல்) செய்யும் மரபில் யாகம் செய்வதற்கு முன்பாகக் காப்புக்கட்டுதல் போன்ற ஒரு சடங்கே தீக்ஷை அல்லது தீக்கை

எனப்படும். காண்க: பாகவதம், அத்தியாயம் 10.]

“கற்றாங்கு எரியோம்பிக் கலியை வாராமே
செற்றார் வாழ் தில்லைச் சிற்றம்பலம்”

என்று சம்மந்தரால் குறிப்பிடப்படுகின்ற தில்லைவாழந்தணர்கள், யக்ஞ மரபைப் பின்பற்றிய வைதீகப் பிராம்மணர்களாக இருந்து சிவ வழிபாட்டிலும் பூசைகளிலும் ஈடுபட்டவர்களாவர். இவர்களை ‘ஊர்த்துவ சைவர்’ என்று குறிப்பிடுவர். காளி வழிபாடு, சிவ வழிபாட்டால் வீழ்த்தப்பட்டுச் சிவன் ஆடவல்ல பெருமானாகவும், கௌட தேசத்துக் காளி வழிபாட்டு மரபினரான சோழர்கள், ஆடவல்லானைக் குல தெய்வமாக ஏற்றுக் கொண்ட நிலையிலும், (குறிப்பாகச் சொல்வதாயின், கோச்செங்கணான் காலத்தில்) தில்லை நடராசர் கோயில் பூசகர்களாக வைதீக யக்ஞ மரபைச் சேர்ந்த தீட்சிதர்கள் நியமிக்கப்பட்டிருக்கலாம். இது மிக விரிவாகவும் ஆழமாகவும் ஆராயப்படவேண்டிய ஒன்று. கோச்செங்கணான், அறுபத்து மூன்று நாயன்மார்களுள் ஒருவர். பிரசவ காலம் கடந்த பிறகு உரிய கோள் நிலைகள் கூடிவந்த சமயத்தில் பிள்ளை பிறந்ததென்றும், பிரசவ காலத்தைச் செயற்கையாக நீடிக்கச் செய்ததன் விளைவாகக் கருவில் இருந்த குழந்தைக்குக் கண்கள் சிவந்து விட்டமையால் செங்கணான் என்று அக்குழந்தைக்குப் பெயரிடப்பட்டதாகவும் சேக்கிழார் குறிப்பிடுகிறார். ஆனால், சிங்க விண்ண சோழன் என்ற சோழ அரசன் கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்ததாகப் பல்லவர் செப்பேடுகளிலிருந்து தெரிய வருவதால் சிங்க விண்ணன் என்ற பெயரே செங்கணான் என்று திரிந்திருக்கவும் வாய்ப்புகள் உண்டு. எனவே இந்தச் சிங்க விண்ணன் என்ற சோழனையே சிங்க வர்மன் என்கிற கௌடேச மனு என்று கோயிற்புராணத்தில் குறிப்பிட்டு இருக்கலாம்.

எனவே, இந்த ஆதாரங்களைத் தவறாகப் புரிந்துகொண்டு பல்லவ அரசன் சிம்ம வர்மன் அந்நிய தேசத்திலிருந்து பிராம்மணர்களைத் தில்லையில் குடியமர்த்தினான் என்றும், அவர்களின் வம்சா வழியினரே தீட்சிதர்கள் என்றும் எழுதுவது ஏற்கத்தக்கதல்ல.

சிவ பெருமான், தென்னாடுடைய சிவன் என்று போற்றப்பட்டவர்; அவர்

தமிழ்க் கடவுள், சிவ ஆகமப் படியான வழிபாடுகளே சிவனுக்கு நடத்தப்பட வேண்டும் என்றெல்லாம் சொல்லி இதைத் தீட்சிதர்கள் தம் விருப்பப்படி மாற்றிக்கொண்டனர் என்று ஜெயராமன் எழுதியுள்ளார். முதலில், சிவன் தமிழ்க் கடவுள் என்பதற்கான உறுதியான ஆதாரம் என்ன? "நம சிவாய" என்ற பஞ்சாட்சர மந்திரம் யஜூர் வேதத்தில் இடம்பெற்றுள்ளது; அது தமிழ்ச் சொல்லா? அல்லது யஜூர் வேதம் தமிழ் வேதமா? உண்மையில், முல்லை நில மாயோன் வழிபாடும், குறிஞ்சி நிலச் சேயோன் (முருகன்) வழிபாடும்தான் சிவ வழிபாட்டைவிடத் தமிழ் மரபில் தோய்ந்து உருவானவை. அப்படி இருக்கையில் எந்த அடிப்படையில் இப்படி எழுதுகிறார் என்பது தெரியவில்லை. வேத நெறி இல்லையேல் சிவ வழிபாடு இல்லை. சிவன் வடிவம் என்பதே (நாம் லிங்க வடிவைக் குறிப்பிடவில்லை) தீயும் காற்றும் இணைந்த இயமானன் (எஜமானன்) வடிவாகும். எனவே யக்ஞ நெறியுடன் நெருங்கிய தொடர்புடையதே சிவ வழிபாடு. அதனால்தான், "வேத நெறி தழைத்தோங்க மிகு சைவத் துறை விளங்க, பூத பரம்பரை பொலியப் புனித வாய் மலர்ந்தழுத சீத வள வயற்புகலித் திருஞான சம்மந்தர்" என்று சேக்கிழாரின் பெரிய புராணம் போற்றுகிறது. திருஞான சம்மந்தர் (தில்லை தீட்சிதர்களின் கோத்திரங்களிலொன்றாக ஜெயராமன் குறிப்பிடுகிற) கௌண்டின்ய கோத்திரத்தைச் சேர்ந்தவர் என்பது கவனத்திற்குரியது. தில்லைக் கோயிலைத் தமிழ்க் கடவுளான சேயோன் கோயிலாக மாற்ற வேண்டும்; ஏனெனில், "முதலி பெரியம்பலத்துள் வரை அசலமண்டபத்துள் முனிவர் தொழ அன்று நிர்த்தமாடினான்" என்று அருணகிரிநாதர் (சேயோனை) முருகனைத்தான் பாடியுள்ளார் என்று கோரிக்கை வைத்தாலாவது அதில் நியாயம் இருக்கும். ஆனால் அத்தகைய கோரிக்கையில் இன்னொரு ஆபத்தும் இருக்கிறது. அருணகிரிநாதரே கௌட கவி என்றுதான் குறிப்பிடப்படுவார்; அவருடைய பாடல்களில் கௌட (வங்காள) தாந்த்ரீக மரபு ஆழப் பொதிந்துள்ளது.

சோழ அரச மரபுக்கு உரிமை கொண்டாடக்கூடிய உரிமை படைத்த 'சான்றோர்கள்' (நாடார்கள்), வலங்கை உய்யக்கொண்ட இரவிகுல க்ஷத்ரியர்களாவர். "உய்யக்கொண்டார் குலத்தை உருவேற்ற வந்தேன் நான்" என்று முழங்கிய சாமித்தோப்பு ஐயா வைகுண்டர், கன்னியாகுமரி மாவட்டம் ஒசரவிளை என்ற ஊரில் அம்பலம் என்ற பெயரிலும், மூல கொண்ட பதி என்ற பெயரிலும் ஒரு கோயிலைக் கட்டியுள்ளார்.

தொண்ணூற்றாறு தத்துவங்களைக் கடந்து ஆகாசப் பெருவெளியில் சிவன் நடனம் புரிகிறார் என்ற சித்திரத்தை உருவகிக்கும் வகையிலேயே தில்லைக் கோயில் ஆகாச லிங்கம் அமைந்துள்ளது. இதே பாணியில் 96 கூரை விட்டங்களைக் கொண்ட மூல கொண்ட பதியில் ஆகாச லிங்கம் அமைந்துள்ளது. இன்றும் வலங்கை உய்யக்கொண்டார் பிரிவுச் சான்றோர்கள் வாழும் இடங்களில் (நெல்லை, தூத்துக்குடி, குமரி மாவட்டங்கள்) சிதம்பரேஸ்வரர், புலியூர் ஈசர் கோயில்களைப் பரவலாகக் காண இயலும். இந்த மரபைப் பின்பற்றும் சமூகத்தவர் எவரேனும் சிதம்பரத்திலோ அதன் சுற்று வட்டத்திலோ இருந்தால் சொல்லுங்கள். அவர்களே சோழ அரச குல வாரிசுகள் என ஒப்புக்கொள்கிறோம்.

1899 கமுதி கோயில் வழக்கு விசாரணைக்கு வந்தபோது சான்றோர் குலத்தவர்கள் கோயில்களுக்குள் நுழைவதற்கு அனைத்து உரிமையும் பெற்ற உயர் வர்ணத்தவரே என்று சான்றோர்களுக்கு ஆதரவாகச் சாட்சி சொல்லி, ஆங்கிலேய நீதிபதியின் ஏளனத்துக்கு உள்ளான பெருமையும் இந்த தில்லை தீட்சிதர்களுக்கு உண்டு. "சோழர்க்கன்றிச் சூட்டோம் முடி" என்று உறுதிபடக் கூறிவிட்டு மலைநாடு சென்றுவிட்ட தில்லைவாழ் அந்தணர்களின் மன்றாட்டு முழக்கத்தின் விட்டகுறை தொட்டகுறையாகவே இதனைக் கருதலாம்.

இப்படியாக ஒரு மரபைக் காப்பாற்றுவதற்காக ஏளனங்களையும் இழப்புக்களையும் எதிர்கொண்டாலும் தளராது நியாயத்தின் பக்கம் குரல் எழுப்பியுள்ளதையும் பார்க்கின்ற அதே நேரத்தில், வெகுஜனங்களின் மொழி உணர்வு சார்ந்த விருப்பங்களுக்கு அனுசரித்துச் செல்லாத தவறான ஒரு போக்கையும் தீட்சிதர்களிடம் நாம் காண்கிறோம். இந்தப் போக்கை எவ்விதத் தயக்கமும் இன்றி நாம் கண்டிக்கின்றோம். அதே வேளையில், தில்லை தீட்சிதர்கள், பல்லாயிரம் கோடி ரூபாய் சொத்துக்களைத் திருடி அனுபவித்துக் கொண்டு வருவதாக ஜெயராமன் குறிப்பிட்டு, இதுதான் தமிழ் மக்களின் சமூகப் பொருளாதார வாழ்வியலில் கனன்றுகொண்டிருக்கும் முதன்மையான பிரச்சினை போலச் சித்திரிக்கும் முயற்சியைத்தான் நம்மால் ஏற்க முடியவில்லை. தமிழகத்தின் குறிஞ்சி, முல்லை, மருதம், நெய்தல் ஆகிய நிலங்களில் இருந்து ஆற்று மணல், அரியவகை மண், மரங்கள் என இயற்கை வளங்களையெல்லாம் கொள்ளையடிக்க

அனுமதித்துப் பங்கு பெற்று, நாட்டைப் பாலைவனமாக்கி உலகப் பணக்காரர் பட்டியலை நோக்கிக் குறிவைத்துப் பயணம் செய்துகொண்டே, ஆறுமுகசாமிக்கு மாதம் ரூ. 3000 தந்து பாவ நிவர்தி வேண்டுகிறவர்கள்தாம் சமூகத்தில் கனன்று கொண்டிருக்கும் பல சமூகப் பிரச்சனைகளுக்கு மூல காரணமாக இருக்கிறார்கள் என்பது ஜெயராமன் போன்றவர்களின் கண்களுக்குப் புலப்படாதது விந்தையிலும் விந்தை; வரலாற்று விந்தை.

இந்தியச் சமயங்களின் வழிபாட்டு மரபுகள் ஒன்றுடன் ஒன்று முரண்பட்டும் மோதியும் ஒன்றையொன்று விழுங்கியும் மட்டும் நிலைபெற்றவை அல்ல; உடன்பட்டும், முயங்கியும், மயங்கியும், சுவீகரித்தும் வளர்ந்தவை; இதுதான் இந்தியச் சமய வழிபாட்டு மரபுகளின் வரலாறு. மாற்றங்களும் வரலாற்றின் ஒரு பகுதியே.

ஜனநாயகக் கோரிக்கைகளைச் சொல்வதற்காக, நியாயப்படுத்துவதற்காக வரலாற்றைத் திரித்துச் சொல்வது, தெரிவு செய்யப்பட்ட பகுதிகளை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டு தமக்குத் தர்மசங்கடம் விளைவிக்கின்ற ஆதாரங்களைப் பூசி மெழுகி மறைப்பது என்பதெல்லாம் தமிழகத்தில் கடந்த சில நூறு ஆண்டுகளாகப் பெரும்போக்காக உள்ளது. ஒரு கோரிக்கை உண்மையில் ஜனநாயக பூர்வமானதாக, மக்களின் பெருவிருப்பமாக இருக்குமெனில் அதனை வெகுஜனங்களின் விருப்பமாக – ஏன் ஆணையாகவே – வெளிப்படுத்துவதற்குத் தயங்கவேண்டியதில்லை. ஆனால் அதற்காக வரலாற்றை – வரலாற்று ஆய்வை - ஒரு கை பார்த்துவிடுவது என்று கோதாவில் இறங்குவது நியாயமல்ல.

(12) கொற்றவை மலை ஐயன்

கேரள மாநிலத்தில் பிரபலமான ஐயப்பன் கோயில் அமைந்துள்ள மலை சபரிமலை என வழங்கப்படுகிறது. சபரி என்ற பெயர் கொற்றவையின் பெயர்களுள் ஒன்றாகும். இவள், 'சபரர்' எனப்பட்ட பாலை நில எயினர்களின்[1] தெய்வமாவாள். இவளை நக்ன சபரி, கொட்டவி, கொட்டாரா என்ற பெயர்களை உடைய துர்க்கையாகவும், மகாபலியின் தாயாகவும் வடமொழிப் புராணங்கள் சித்திரிக்கின்றன.[2] மகாபலியைத் துளுமொழி வழங்கிய கன்னட – கேரளப் பகுதி மக்களின் மூதாதையாகக் கருதும் வழக்கமுள்ளது. எனவே, கேரள மாநிலத்திலுள்ள சபரி மலையைக் கொற்றவை மலை எனக் குறிப்பிடுவதில் தவறில்லை எனக் கருதுகிறேன்.

சபரிமலை ஐயப்பன் வழிபாட்டின் வெகுஜனத் தன்மை பற்றியும் அதன் பௌத்த மூலம் பற்றியும் ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. எடுத்துக்காட்டாக, பள்ளிக்கட்டு, தர்மசாஸ்தா போன்ற வழக்குகளும், "புத்தம் சரணம் கச்சாமி" என்பதையொத்த "சாமியே சரணம் ஐயப்பா" முதலிய சரண கோஷங்களும் சாதி அந்தஸ்து ஏற்றத்தாழ்வுகளைப் பாராட்டாமல் பயண அனுபவ மூப்பு அடிப்படையில் ஒருவரைக் குருசாமியாக ஏற்கும் மரபும் பௌத்தத் தொடர்புகளை வலியுறுத்தும் கூறுகளாக அமைந்துள்ளன என்பதை ஆய்வாளர்கள் சுட்டிக்காட்டியுள்ளனர். வழிபாட்டு நெறிகளிலும் வாழ்வியல் முறைகளிலும் வெகுஜனங்களின் பங்கேற்பு மூலமாகவே முடிவுகள் எடுக்கப்படும் பழங்குடிச் சமூகக் குடியரசு நெறிமுறைகளின் அடிப்படையில் தோன்றிய பௌத்த சங்கத்தின் தன்மைகளை ஜீரணித்து வளர்ந்ததே சபரிமலை ஐயப்பன் வழிபாட்டு மரபு என்பதை இவ்வழக்கங்கள் உணர்த்துகின்றன.

கேரள மாநிலத்தைப் பொருத்தவரை, பௌத்த சமய மரபுகள் வைதிக இந்து சமய வழிபாட்டு நெறிகளுக்குள் ஈர்த்துத் தன்மயமாக்கிக் கொள்ளப்பட்ட நடைமுறை கி.பி. 12-13ஆம் நூற்றாண்டுகளில் நிகழ்ந்ததாகத் தெரிகிறது. தென்கேரளப் பகுதியைச் சேர்ந்த வேணாட்டு ஆய் மன்னர்களின் 9ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த பாளையத்துச் சாசனம் பௌத்த சமயத் தொடர்புடையதாகும்.[3] இச்செப்பேடு, "சுத்தோதனன் மகனான புத்த பகவான் மூன்று உலகங்களையும் குறைவின்றிக் காப்பாற்றுவாராக" என்றும்,

“பௌத்த தர்மம், பௌத்த சங்கம் என்பவை பூமிதேவியின் கண்களாகத் திகழ்க” என்றும், “அமுதைப் பொழியும் நிலவொளிக்கு ஒப்பான அவலோகித போதிசத்வரின் கருணைப் பார்வை குறைவற்ற செல்வத்தை அருளட்டும்” என்றும் துதிக்கிறது. இச்செப்பேடு திருமூலபாதத்து படாரர் எனப்பட்ட இறைவனுக்கு வழங்கப்பட்ட நிலக்கொடையைப் பதிவுசெய்துள்ளது. திருமூல பாதத்து படாரர் என்பது ஸ்ரீமூலவாஸம் என்ற தலத்தில் எழுந்தருளியிருந்த, லோகநாதர் என அழைக்கப்பட்ட போதிசத்வ அவலோகிதேஸ்வரரைக் குறிக்கும். சுத்தோதனனுக்கும் மாயாதேவிக்கும் பிறந்த கௌதம சித்தார்த்தர் என்பவர் மானுஷி புத்தர் (புத்தரின் மனித வடிவம்) ஆவார் என்றும், அவலோகிதர் என்பது அவருடைய போதிசத்வ வடிவம் ஆகுமென்றும் அமிதாபர் என்பது அவருடைய தியானி புத்தர் வடிவம் ஆகுமென்றும் புத்த சமயத்தவர் கருதுகின்றனர்.

கி.பி. 10-11ஆம் நூற்றாண்டுகளில் சோழப் பேரரசின் விரிவாக்கம் நிகழ்ந்தது. பாண்டிய நாடு சோழ அரசின் அங்கமாக ஆக்கப்பட்டது. குறுகிய காலத்திற்குச் சேரநாடும் சோழர்களின் ஆளுகையின்கீழ் வந்தது. சோழர்கள், சேர, சோழ, பாண்டிய நாடுகளின் அதிபதி என்று பொருள்படும் வகையில் ‘மும்முடிச் சோழன்’ எனப் பட்டம் சூடினர். ஆயினும், சேரநாட்டுப் பெருமாக்கோதை மன்னர்கள் ஆட்சிதான் வீழ்ச்சியடைந்ததே தவிரச் சேர நாடு முழுமையாகச் சோழப் பேரரசுக்குள் அடங்கிவிடவில்லை. இக்காலகட்டத்தை “நூறாண்டு போர்க் காலம்” எனக் கேரள வரலாற்றாசிரியர்கள் குறிப்பிடுவர். இப்போரின் விளைவாகச் சேர நாட்டின் ஆட்சியமைப்பிலும் சமூக அமைப்பிலும் பெரும் மாற்றங்கள் நிகழ்ந்தன. கி.பி. 12-13ஆம் நூற்றாண்டுகளில் பெருமாக்கோதை மன்னர்களின் ஆட்சி முழுமையாக வீழ்ச்சியடைந்தது. அவ்வீழ்ச்சி கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டில் கண்ணனூர்க் கோலாதிரி (கோலத் திருப்பாதம்), பெருந்தலமன்ற வள்ளுவக் கோனாத்திரி (வள்ளுவக் கோன் திருப்பாதம்), கோழிக்கோடு சாமூதிரி (சாமிதிருப்பாதம்), ஆற்றிங்கல் வேணாட்டுத் திருவடி போன்ற சிற்றரசர்களின் எழுச்சிக்கு வழிவகுத்தது. இச்சிற்றரசர்களின் பட்டப் பெயர்கள் திருப்பாதம் அல்லது திருவடி என்று அமைந்திருப்பது பௌத்த மரபின் தொடர்ச்சியையே காட்டும். மிகப் பழமையான ஹீனயான பௌத்தத்தில் புத்தருடைய திருவடிகளைக் குறிக்கின்ற பாத பீடிகையே வழிபடப்பெற்றது. இந்து சமயத்தில் நிலவுகிற ஸ்ரீபாத வழிபாடு என்பது

ஹீனயான பௌத்த மரபினை மூலமாகக் கொண்டதே ஆகும். கடவுளையும் கடவுளர் என அழைக்கப்பட்ட முனிவர்களையும் அடிகள் எனக் குறிப்பிடும் வழக்கம் இம்மரபின் தொடர்ச்சியே. சிலப்பதிகார ஆசிரியர் இளங்கோவடிகள் என்று குறிப்பிடப்படுவது நாம் அறிந்ததே. இன்றும் வடகேரளப் பகுதியில் துளு மொழியைத் தாய்மொழியாகக் கொண்ட பிராம்மணர்களிடையே இப்பொருளுடைய அடிகா என்ற குடும்பப்பெயர் வழக்கிலுள்ளது. இதுபோன்றே நம்பிதிருப்பாதம் (இன்றைய வழக்கில் நம்பூதிரிபாத்) என்ற பட்டப் பெயர் கொண்ட பிராம்மணர்கள் கேரளச் சமூக அமைப்பில் முதன்மையான ஆதிக்க சக்தியாக உருவெடுத்தனர். இத்தகைய நிகழ்வுகளின் விளைவாகச் சேரநாடு கேரள ராஜ்ஜியமாகவும், பரசுராம க்ஷேத்திரமாகவும் மாறுகிற சூழல் உருவாயிற்று. பௌத்த சமயத்தின் நிர்வாக அமைப்பு, வெறும் கூடாக மட்டுமே நீடித்தது.

இதனையடுத்து, கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டில் மதுரைப் பாண்டிய அரசினை வீழ்த்தி உருவான மதுரை சுல்தானிய அரசாட்சி, கர்நாடக மாநிலம் வரை வியாபித்த டில்லி, பாமினி சுல்தான்களின் ஆட்சி ஆகியவற்றின் தாக்கத்தால் கேரளக் கடற்கரை இஸ்லாமிய மரக்கல நாயர்களின் ஆதிக்கத்தின்கீழ் வந்தது. இவற்றின் ஒட்டுமொத்த விளைவாகக் கேரளக் கடற்கரையிலும், தமிழகத்தின் நாகப்பட்டினம், இராமேஸ்வரம் போன்ற சில கடற்கரை நகரங்களிலும் ஓரளவு உயிர்ப்புடன் இருந்த பௌத்த சமயத்தின் இறுதிமூச்சும் நின்றுபோனது. பௌத்த சமயம் அது தோன்றிய இடமாகிய இந்திய நாட்டிலேயே பின்பற்றுவாரின்றி மறைந்துபோனது. இந்நிகழ்வுப் போக்கின் விளைவாகவே சபரிமலை ஐயப்பன் முற்றிலும் இந்து சமய வழிபாட்டு முறையில் வழிபடப்பெறும் தெய்வமாக மாறிப்போனார். இஸ்லாமியர்களுடனான இணக்கத்தை வெளிப்படுத்தும் வண்ணம் சபரிமலை ஐயப்பன் வழிபாட்டில் வாவர் (பாபர்) சமாதி வழிபாட்டுக்கும் இடமளிக்கப்பட்டது.

சபரிமலை ஐயப்பனைப் பற்றிய இத்தகைய ஆய்வு முடிவுகள் அறிஞர்களால் பரவலாக விவாதிக்கப்பட்டுள்ளன.[4] ஆனால், சபரிமலை ஐயப்பனின் பழங்குடி மூலத்தைப்பற்றி ஆழமான ஆய்வு ஏதும் நடைபெற்றதாகத் தெரியவில்லை. ஐயப்பன் வன்புலி வாகனனாக இன்றுவரை வழிபடப்படுவது, ராமாயணத்தில் இடம்பெறும் சபரி என்ற வேடர் குலப்

பெண் அப்பகுதியில் வாழ்ந்ததாகவும் வன வாசத்தின்போது ராமன் அவளைச் சந்தித்ததாகவும் பம்பை திரிவேணி சங்கமத்தில் ராமன் தன் தந்தை தசரதனுக்குரிய சிராத்தச் சடங்குகளைச் செய்ததாகவும் நிலவுகின்ற நம்பிக்கை, போன்றவற்றின் அடிப்படையில் இம்மலை சபரர் என அழைக்கப்பட்ட எயினர்களின் வாழ்விடமாகவே முற்காலத்தில் இருந்துள்ளது என்று முடிவு செய்வது எளிது. ஆயினும், இதில் ஒரு சிக்கல் இருக்கிறது. சபரர் என்ற பழங்குடிகள் பற்றி இந்தியப் புராணங்களில் இடம்பெற்றுள்ள விவரங்களை ஆராய்ந்தால் அவர்களுடைய வாழ்க்கை முறை குறிஞ்சி நிலப் பூர்வகுடிகளான குறவர்களைப் போன்று தினை முதலான மலைப்பயிர் விவசாயம் சார்ந்ததன்று எனத் தெரியவருகிறது. குன்றக் குறவர்கள் வடமொழிப் புராணங்களில் கிராதர் எனக் குறிப்பிடப்படுகின்றனர்.[5] முற்றிலும் வேட்டையும் ஆனிரை கவர்தலுமே சபரர்களுடைய வாழ்க்கை முறை. காட்டு எருமைகள், மலை ஆடுகள் போன்றவற்றை வேட்டையாடி உண்டு வாழ்ந்தவர்கள் சபரர் ஆவர். பிற்காலத் தமிழிலக்கியங்கள் கள்ளர் - மறவர் குலத்தவரைச் சபரர் என்றே குறிப்பிடுகின்றன. கள்ளர் - மறவர்களுடைய வழிபடு கடவுளான கொற்றவை ஆனிரை கவரும் வெட்சிப் போர்த் தெய்வமாகும். சபரர் குலத்தவர்களின் வழிபாட்டு எச்சங்களாகச் சபரிமலைப் பெருவழிப் பாதையில் அமைந்துள்ள எருமைகொல்லி (எருமேலி), காளைகட்டி போன்ற ஊர்ப் பெயர்களையும், மஹிஷி என்ற எருமை வடிவப் பெண் தெய்வத்தை ஐயப்பன் கொல்வது, மஹிஷியைப் புதைத்த இடமாகிய கல்லிடு குன்றில் பக்தர்கள் இன்றும் கற்களை இடுவது போன்ற வழக்கங்களையும் குறிப்பிடலாம். ‘உவலிடுபதுக்கை’ என்றும் “மறவர்களின் அம்புபட்டு வீழ்ந்தோரின் வம்பப்பதுக்கை” என்றும் சங்க இலக்கியங்கள் இவ்வழக்கத்தைக் குறிப்பிடுகின்றன. சபரர்களைப் பழங்கற்காலத்தின் இறுதிப் பகுதியைச் சார்ந்த குடியினராகவே தொல்லியலாளர்கள் அடையாளம் காண்பர். கொற்றவையின் ஆயுதமாகப் பிற்காலச் சிற்பங்களில் சித்திரிக்கப்படும் சக்கரத்தின் பூர்வ வடிவம் பழங்கற்கால வேட்டைக் கருவியாகிய வட்டு (disc) ஆகும். பழங்கற்காலப் பண்பாட்டு நிலைச் சமூகத்தவர் ஆப்பிரிக்க நிக்ராய்டு இனக் கூறுகளைக் கொண்டவர்களாவர். இவர்கள், தொல்பழங்காலத்திலேயே குன்றக் குறவர் போன்ற பிற பழங்குடிகளைச் சேர்ந்த மகளிரைச் சிறையெடுத்து மணம்புரிந்ததன் மூலம் குறவர் குலத்தவரின் மானிடவியல் பண்பாட்டுக்

கூறுகள் சிலவற்றை உள்வாங்கியிருக்கக்கூடும்.

கொற்றவை வழிபாட்டுச் சமூகத்தின் அடுத்தகட்ட வளர்ச்சி நிலையைப் பிரதிநிதித்துவம் செய்தவர்கள் இடப்பெயர்வு விவசாய வாழ்நிலையைச் சார்ந்தவர்கள் ஆவர். இச்சமூகத்தவரைப் புதிய கற்காலக் குடியினர் என நாம் அடையாளம் காணமுடியும். புதிய கற்காலக் குடியினரின் வழிபடு தெய்வமாக அல்லது வேட்டையின்போதும் போர்களின்போதும் வழிநடத்துகிற தளபதியாகச் சங்க காலக் கூற்றுத் தெய்வத்தை நாம் அடையாளம் காணமுடியும். கூற்று என்ற சொல் பொதுப்பாலில் அமைந்திருப்பினும் இத்தெய்வத்தைக் கொற்றவையின் ஆண் வடிவமாகவே அடையாளம் காணமுடிகிறது. இத்தெய்வம் விரும்பிச் சூடும் மலர் கொன்றை ஆகும். கூற்று என்ற இத்தெய்வம் புலித்தோலை ஆடையாக உடுத்த தெய்வம் என்று கலித்தொகைக் கடவுள் வாழ்த்துப்பாடல் ("கொலையுழுவைத் தோலசைஇக் கொன்றைத்தார் சுவல் புரள") கூறுகின்றது. சைவ சமயம் பல்வேறு சமூகங்களின் வழிபாட்டு அம்சங்களையும் பொருத்தமாக உள்ளடக்கிச் சிவனென்ற பெருந்தெய்வமாக வடிவமைத்தபோது கூற்று என்ற இத்தெய்வம் காரி என்ற பெயரிலும், பைரவர் என்ற பெயரிலும் போற்றப்படும் சிவமூர்த்தமாகச் சித்திரிக்கப்பட்டது. கன்னட வீரசைவ நெறியின் தலைமைத் தெய்வமாகிய வீரபத்திரர் பைரவக் கடவுளின் வடிவமே ஆவார். அடிப்படையில் இத்தெய்வம் முல்லை நில வேட்டுவர்களின் தெய்வமாகும். முல்லை நிற வேட்டுவர்கள் கருத்த நிறமுடைய முன்னிலை ஆஸ்திரலாய்டுப் பழங்குடிகள் என அடையாளம் காண இயலும்.

சபரிமலையில் வன்புலி வாகனனாகக் காட்சியளிக்கும் ஐயன், பௌத்த சமயத்தவரின் தர்மசாஸ்தாவாக உருவெடுக்கும் முன்னர், கூற்றுத் தெய்வத்தின் தன்மைகள் கொண்ட காரியாகவே இருந்திருக்க வேண்டும் என நாம் முடிவு செய்யலாம். காரி என்ற பெயர் சாத்தனுக்கும் உரியதென்றும் தமிழ் நிகண்டுகள் குறிப்பிடுகின்றன. பைரவரைச் சிவபெருமானின் பிள்ளை எனப் பெரியபுராணம் குறிப்பிடுவது போன்றே சிவபிரான், "சாத்தனை மகனா வைத்தார்" என அப்பர் பெருமான் தமது தேவாரத்தில் குறிப்பிடுகிறார். இத்தகைய ஒப்புமைகள் காணப்பட்டாலும், ஐயனார் அல்லது ஐயப்பன் என்ற பெயர் தகப்பனைக் குறிக்குமே தவிரப்

பிள்ளையைக் குறிக்காது. கூற்று வழிபாடு என்பது பைரவ வடிவம், யமன் என்ற தென்புலக் காவல்காரன் வடிவம் ஆகியவற்றோடுதான் நெருக்கமுடையதாகும். யமன் என்பது இறந்து, மீண்டும் பிறக்கும் தன்மையின் உருவகமே. ஆனால், ஐயன் (பித்ரு) என்பதோ சிவபதம் என்றும், சாயுஜ்யம் என்றும் பிற்காலச் சைவ சித்தாந்தத்தில் குறிப்பிடப்படுவது போன்று, மீண்டும் பிறவாத உலகுக்குச் சென்றுவிட்ட தென்புலத் தலைவன் வடிவமாகும். தென்புலத் தெய்வம் என்பது netherworld எனக்குறிப்பிடப்பட்ட நெய்தல் உலகின் தலைவனாகிய வருணனையே குறிக்கும்.

இன்றைய நிலையில் சபரிமலைப் பயணத்திலோ, ஐயப்பன் வழிபாட்டிலோ பருவ வயதடைந்த பெண்டிர் அனுமதிக்கப்படாமல் இருப்பது ஆராயத்தக்கதாகும். இது ஒரு பழங்குடி நம்பிக்கையாகவே தோன்றுகிறது. குஹ்யகர்கள் எனப்படும் குள்ள வடிவக் குலக்குழுவினர் குருதியின் மணத்தை விரும்பி வருவரென்றும், அவர்களின் தலைவனாகிய குகன் (முருகன்) மாதவிடாய்க் காலத்துப் பெண்டிரை ஈர்த்து அவர்களை மனநோய்க்கு ஆளாக்கிவிடுவான் என்றும் பழங்குடி மக்கள் அஞ்சினர். புறநானூற்றில் (பா. 299) அணங்குடை முருகன் கோட்டத்தில் கலம்தொடா மகளிர் (உணவு சமைக்கும் கலங்களைத் தொடுவதற்கு அனுமதிக்கப்படாத மாதவிடாய்க் காலப் பெண்டிர்) புகுந்தால் சுருண்டு விழுந்துவிடுவர் என்ற குறிப்பு காணப்படுகிறது. இது மேற்குறித்த குஹ்யகர்கள் தொடர்பான நம்பிக்கையின் பதிவே எனலாம்.

குறிஞ்சி நிலத்தில் அமைந்துள்ள சபரிமலைச் சாத்தன் கோயிலுக்கு நீண்ட நெடும் மலைப்பாதை வழியாக மகளிர் பயணம் செய்கின்ற அவசியம் நேரும்பட்சத்தில் அவர்களுக்கு மாதவிடாய்க் காலம் வந்துவிட்டால் ஐயப்பனின் வாகனமான புலியினாலேயே ஊறு நேர்ந்துவிடலாம் என்ற அச்சமும் இத்தடைக்குக் காரணமாக இருந்திருக்கலாம். எவ்வாறாயினும், இந்நம்பிக்கை சபரர்களிடையே நிலவிய நம்பிக்கை எனக் கொள்வதைவிட, குறிஞ்சி நிலக் குடிகளான குறவர்களிடையிலும், முல்லை நில வேட்டுவர்களிடையிலும் நிலவிய நம்பிக்கையாகவே நாம் கருதலாம்.[6]

மலபார்ப் பகுதியிலுள்ள வயநாடு வட்டத்தில் அமைந்துள்ள எடக்கல் மலையில் கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த தமிழ் பிராமிக் கல்வெட்டு

ஒன்று பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. அக்கல்வெட்டில் "பல்புலி தாத்தகாரி" என்ற வாசகம் இடம்பெற்றுள்ளது.[7] இக்கல்வெட்டு உள்ள குகையினை அப்பகுதிப் பழங்குடியினர் மிகவும் புனிதமாகக் கருதி வழிபட்டு வருகின்றனர் என்ற செய்தியும் அறிஞர்களால் பதிவுசெய்யப்பட்டுள்ளது. இக்கல்வெட்டில் இடம்பெறுகிற தாத்தகாரி என்பதற்கு மூதாதையாகிய ஐயனார் என்று பொருள்கொள்ள வாய்ப்புள்ளது. பல்புலி என்பது பல புலிகளை வசப்படுத்தியவன் என்ற நேர்ப்பொருளும் புலிவாகனன் என்ற குறிப்புப் பொருளும் கொண்ட அடைமொழியாக இருக்கலாம். எனவே, தென் கன்னடத்தைச் சேர்ந்த, முல்லை நில வேட்டுவர்களின் தெய்வமாகிய வைரவர், யக்ஷர் குலக் கலப்பில் தோன்றிய, குறிஞ்சிக் கிழவனாகிய முருகன், யக்ஷர் தலைவனாகிய குபேரன் ஆகியோரின் தன்மைகளை உள்ளடக்கிய தாத்தகாரியைக் குறிக்கின்ற கல்வெட்டாக இதனைக் கருதலாம்.

ஐயப்பன் வழிபாட்டில் நீடித்து வருகின்ற மூதாதையர் வழிபாட்டுக்கூறுகளை இன்றும் நாம் எளிதில் அடையாளம் காணமுடியும். மழைக் காலத்தையடுத்து வருகிற சரத் காலம் (மார்கழி, தை, மாசி, பங்குனி மாதங்கள்) மூதாதையர் வழிபாட்டிற்குரிய காலமாகும். குறிப்பாகப் பாரசிக ஜொராஸ்ட்ரிய சமயத்தில் மாசி மாதத்திற்குச் சமமாக வருகின்ற பிர்தௌஸ் மாதம் மூதாதையர் வழிபாட்டு மாதமாகக் கருதப்படுகிறது சைவ சமயத்தில் தை மாத அமாவாசையும், மாசி மாதத் தேய்பிறை சதுர்தசியும் (மகா சிவராத்திரி) முன்னோர் வழிபாட்டுக்குரிய நாள்களாகும். பாரசிக ஜொராஸ்ட்ரிய சமயம் சார்ந்த மரணச் சடங்குகளில் உறவினர்கள் கூடி சக்தித் என்ற பெயரில் விருந்துண்பது ஓர் அம்சமாக இடம்பெறும்.[8] இறந்தவர் ஆவி வடிவில் வந்து உண்பதற்காக ஓர் இருக்கையும் உணவும் அவருக்கென்று ஒதுக்கிவைக்கப்படும். சபரிமலை யாத்திரையின்போது ஐயப்ப சத்யா என்ற பெயரில் பம்பை நதிக்கரையில் பித்ரு தர்ப்பணத்துடன் விருந்து படைப்பது ஐயப்ப பக்தர்களிடையே இன்றும் நடைமுறையில் உள்ளது. ஐயப்பனும் பக்தர்களுடன் சேர்ந்து உணவருந்துவதாகக் கருதப்படும். சத்யா என்பதும் சக்தித் என்ற பாரசிக மரபும் ஒன்றே என்பதில் ஐயமில்லை. முன்னோர் வழிபாட்டு மரபுகளோடு இத்தலத்துக்கு உள்ள தொடர்பினை உள்ளடக்கும் வகையிலும், இராமாயணக் கதையுடன் இந்திய நாட்டு வழிபாட்டுத் தலங்களைத் தொடர்புபடுத்தும் மனப்பாங்கின்

வெளிப்பாடாகவும், ராமன் தசரதனுக்குரிய சிராத்தச் சடங்கினை இங்கு நிறைவேற்றியதாகக் கதை புனையப்பட்டிருக்க வேண்டும்.

பாரசிக ஜொராஸ்ட்ரிய மதத்தின் ஒரு பிரிவாகிய மாகி (magi) என்பது இன்றும் கேரள நாட்டில் மந்திரவாதிகளைக் குறிக்கின்ற பெயராக வழக்கில் உள்ளது மாகி என்ற சொல்லிலிருந்துதான் magic என்ற சொல் தோன்றியுள்ளது. முதன்முதலில் இறந்து, மரணம் என்பது இத்தகையது என மனிதர்களுக்கும் தேவர்களுக்கும் உணர்த்திய வழிகாட்டி யமன் ஆவான். (இது அமாவாசைப் பட்சத்து நிலவைக் குறிக்கும்.) யமன், பாரசீக சமய வழக்கில் 'யிமா' எனப்படுவான். மரணச் சடங்கைக் குறிப்பிடுவதற்குப் பயன்பட்ட சங்கத் தமிழ்ச் சொல்லாகிய 'ஈமம்' என்பது யிமா என்ற சொல்லுடன் நெருக்கம் உடையதாகத் தெரிகிறது. முதுமக்கள் தாழி என்பது ஈமத் தாழி எனப் புறநானூற்றில் (பா. 256:5) குறிப்பிடப்படுகிறது. தாழிகளில் உடலை அடக்கம் செய்யும் மரபு என்பது பாரசீகச் சமய மரபுகளுடன் ஒப்புமையுடையதாகும்.

ஐயனார் வழிபாடு என்பதே வேத கால வருணன் வழிபாட்டுடனும் ஜொராஸ்ட்ரிய சமய அஹுரமஸ்தா வழிபாட்டுடனும் மிக நெருங்கிய உறவுடைய வழிபாடாகும். அஹுரமஸ்தா என்ற சொல் அசுரர் தலைவன் எனப் பொருள்படும். அதாவது, சுரா பானம் அருந்தாத, பிரபஞ்ச ஒழுங்கைக் காக்கும் தலைவன் என பாரசீகத்தின் கிளை மொழியாகிய குஜராத்திப் பார்சி மொழியில் வருணன் குறிப்பிடப்பட்டான். 'பாசண்டம்' என்ற பெயருடையது. பாசண்டம் என்ற சொல், வைதிக மரபுக்கு மாறானது என்ற பொருளில் இந்திய மொழிகளில் வழங்கிற்று. ஐயனாரைத் தொண்ணூற்றறு வகைப் பாசண்டச் சாத்தன் எனச் சிலப்பதிகாரம் குறிப்பிடுகிறது. தொண்ணூற்று வகைப்பட்ட அவைதிகத் தத்துவ மரபுகளுக்கும் தலைவன் என்பது இதற்குப் பொருள்.

ஜொராஸ்ட்ரிய சமயத்தின் தலைமைத் தெய்வமாகிய அஹுரமஸ்தாவின் மகன் ஆதர் எனப்பட்ட நெறிப்பட்ட நெருப்புக் கடவுள் ஆவான். ஆதர் வழிபாட்டுப் பூசாரி 'அத்ரவன்' எனப்பட்டான். இது, அதர்வண வேதம் என்ற பெயரில் இடம்பெறும் 'அதர்வண' என்ற சொல்லுடன் தொடர்புடையதாகும். இச்சொல் பாசண்ட மொழியில் 'அத்ரணன்' என வழங்கிற்று.

கர்நாடகக் கடற்கரைப் பகுதியாகிய துளு மொழி வழங்குகின்ற பகுதியில் அதர்வண வேதத்துடன் தொடர்புடைய அத்ருணோ என்ற சொல் பில்லி சூனியம் வைப்பவன், ஏமாற்றுக்காரன் என்ற பொருளில் வழங்குகிறது. அதர்வண வேத சடங்குகள் மாகி மந்திரவாத வழக்குகள் தோன்றுவதற்கு அடிப்படையாக அமைந்திருக்கவேண்டும் என்பதில் ஐயமில்லை. எனவே, துளு மொழி பேசிய மக்கள் தொகுதியின் குடியேற்றத்துடன் உடன் நிகழ்ச்சியாக இத்தகைய வழிபாட்டு நெறிகள் சபரிமலை ஐயப்ப வழிபாட்டில் ஊடுருவி இருக்கலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. சபரர், புளிந்தர், புளிஞர் என்ற சொற்கள் எயினர்களைக் குறிக்கும். (பெருங்கதை உஞ்சைக்காண்டம் : 55 ; மகாவம்சம் VII : 68.) திவாகர நிகண்டு இவர்களைப் பாலை நிலக் குடிகளாகக் குறிப்பிடுகிறது. (கம்ப ராமாயணம், வாலி வதைப்படலம், பா. 124.)

2. கிருஷ்ண – வாணாசுர யுத்தம் தொடர்பான கதைக் குறிப்புகளில் இவ்விவரங்கள் இடம்பெற்றுள்ளன. ஸ்ரீமத்பாகவதம் 10:63:20-21. p. 164, The Students Sanskrit English Dictionary, Vaman Shivram Apte, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1969.

3. கோக்கருநந்தடக்கனின் பாலியத்துச் சாசனம், பக். அ24-அ34, பாண்டியர் செப்பேடுகள் பத்து, பதிப்பு: உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை-600113, 1999.

4. கண்ணகி கோயில் எனக் கருதப்படும் (சுருளிமலை) திருப்பூரணமலை படாரியார் கோயிலில் பொறிக்கப்பட்டுள்ள கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டுக் கல்வெட்டுகளில் பூர்ணியாற்றுச் சாத்தன், பெரியாற்றுச் சாத்தன் என்ற இரு சாத்தன் கோயில்கள் குறிப்பிடப்படுகின்றன. இவற்றுள் ஒன்று, சபரிமலை பொன்னம்பலமேட்டிலிருந்து கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டில் இஸ்லாமியர் ஆதிக்கத்தின்போது அழிந்துபோன கோயிலாக இருக்கலாம் என்றும், அதன் பின்னரே இப்போதைய இடத்தில் ஐயப்பன் கோயில் உருவாகியிருக்க வேண்டுமென்றும் கருதப்படுகின்றன. பார்க்க: திரு. கோவிந்தசாமி அவர்கள் கட்டுரை, கேரளப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ்த்துறைப் பொன்விழா

மலர், திருவனந்தபுரம்.

5. வடமொழி இலக்கியங்களில் பல இடங்களில் சபரர், கிராதர், நிஷாதர் போன்ற சொற்கள் வேறுபாடின்றிப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன என்பது உண்மையே. எனினும், குன்றக் குறவர்களே கிராதர் என்ற பெயருக்கு உரியவர்களாவர். கிராதர் என்ற சொல் மலையெனப் பொருள்படும் கிரி என்ற சொல்லுடன் தொடர்புடையதாகும். கிராதர் என்ற சமஸ்கிருத வழக்கு, பிராகிருதத்தில் சிலாதர் என்றும் சங்கத் தமிழில் சிலதா என்றும் வழங்கிற்று. மலையைக் குறிக்கும் பிற சொற்களான சிலா, கிலா, சைலம், கைலம், கல் முதலான சொற்கள் சிலதருடன் தொடர்புடையவை.

6. வெகுஜன ஊடகங்களால் - குறிப்பாகத் தொலைக்காட்சி விவாதங்களில் - அறிவுஜீவிகளாக முன்னிறுத்தப்படும் சில 'மாடம்பிகள்', பழங்குடிகளின் இத்தகைய நம்பிக்கைகள் பற்றிய அடிப்படைப் புரிதல்கூட இல்லாமல், இந்நம்பிக்கையை வைதிக இந்து சமயத்துக்கு மட்டுமே உரியதாகக் சொல்லி, இவ்வழக்கத்தை வஹாபிய இஸ்லாம் போன்ற அரபு இனவாத - ஆபிரகாமிய அடிப்படைவாதங்கள் வலியுறுத்தும் பெண்ணடிமைத்தனத்தின் வெளிப்பாடுகளுடன் ஒப்பிட்டுப் பிரச்சாரம் செய்வது ஓர் அண்மைக் காலப் போக்காக உருவாகியுள்ளது.

7. ஐராவதம் மகாதேவன் தலைமையில் அமைந்த குழுவினரால் 1998ஆம் ஆண்டு இக்கல்வெட்டு கண்டறியப்பட்டு வாசிக்கப்பட்டது. "பல்புலி தாத்தகாரி" என வாசிக்கப்பட்டுள்ளது. p. 476, Early Tamil Epigraphy, I. Mahadevan, Cre-A, Chennai, 2003.

8. The Zend-Avesta, F. Max Muller, Motilal Banarsidass, New Delhi.

(13) வரலாற்று நோக்கில் வர்மக்கலை

பதினெண் சித்தர்களால் குறிப்பாகப் பொதியில் முனிவர் அகத்தியரால் கற்பிக்கப்பட்ட சித்த மருத்துவத்தில் வர்மசிகிச்சை என்பது ஒரு பிரிவாகும். மனித உடலின் மேற்பரப்பிலுள்ள நரம்புமுனைகள் சிலவற்றை வர்ம ஸ்தானங்கள் எனச் சித்த மருத்துவர்கள் குறிப்பிடுவர். இந்நரம்பு முனைகளில் அடி விழுந்தால் உடலுள் ளுறுப்புகளுக்கு ஊறு நேருமென்றும் உயிருக்கே ஆபத்து விளையக் கூடுமென்றும் கருதப்படுகின்றன. இது குறித்த அறிவியலே வர்மக்கலை ஆகும். வர்மக்கலையைக் கற்றறிந்து அதனைப் பிரயோகிக்கும் நிபுணத்துவம் உடையோரை வர்மாணி ஆசான் என அழைப்பது வழக்கம். கேரள மாநிலத்திலும் திருவிதாங்கோடு சமஸ்தானத்தின் ஒரு பகுதியாக இருந்த இன்றைய கன்னியாகுமரி மாவட்டத்திலும் வர்மாணி ஆசான் பரம்பரையைச் சேர்ந்தோர் பலர் உள்ளனர். வர்மக்கலை என்பது களரிப் பயிற்று எனப்படும் போர்முறைக் கல்விப் பயிற்சிப் புலத்தின் உயர் கல்விப் பிரிவைச் சேர்ந்ததாகும். ஆயினும், இதன் ஆக்கபூர்வமான பயன்பாடே - வர்ம சிகிச்சை என்ற மருத்துவச் செயல்பாடே - பரவலாக அறியப்பட்டுள்ளது. சீன நாட்டு அக்குபங்க்சர் சிகிச்சை முறை அண்மைக் காலமாக நம் நாட்டில் பிரபலமடைந்துள்ளதாலும், அச்சிகிச்சை முறையிலும் வர்மஸ்தானங்களுக்கு இணையான நரம்பு முனைகள் குறிப்பிடப்படுவதாலும் வர்ம சிகிச்சை குறித்த ஆர்வம் மக்களிடையே அதிகரித்துள்ளது. அவ்வகையிலும் வர்மக்கலை என்பது மருத்துவ அறிவியலாகவே புரிந்து கொள்ளப்பட்டுள்ளது.

வன்மம் > வர்மம்

வெளித்தோற்றத்தில் புலப்படாமல் மர்மமாக (இரகசியமாக) ஒளிந்திருக்கும் நரம்புமுனைகள் மர்ம ஸ்தானங்கள் என வழங்கப்பட்டுக் காலப்போக்கில் வர்மஸ்தானங்கள் என மருவியதாகக் கருதப்படுகிறது. இது சரியான விளக்கமாகத் தெரியவில்லை. வர்மம் என்பது வன்மம் என்ற தமிழ்ச் சொல்லின் திரிபாகவே இருக்க வேண்டும். வன்மை, வலிமை முதலிய சொற்களைப் போன்றே வன்மம் என்ற சொல்லுக்கும் 'வல்' என்ற வேர்ச் சொல்லுடன் வலிமையான தொடர்பு உள்ளது. கம்ப ராமாயணம் யுத்த

காண்டம் அதிகாயன் வதைப் படலத்தில், நீலன் என்ற வானரப் படைவீரன், உன்மத்தன் (அல்லது போர்மத்தன்) எனும் அரக்கர் படைவீரனைக் கொல்வது விவரிக்கப்படுகிறது. அந்நிகழ்வைக் குறிப்பிடும் பாடலையடுத்துப் பின்வரும் பாடல் இடம் பெற்றுள்ளது:

உன்மத்தன் வயிரமார்பின் உரும் ஒத்த கரம் சென்றுற்ற
வன்மத்தைக் கண்டும் வீழ்ந்த மதமத்த மலையைப் பார்த்தும்
சன்மத்தின் தன்மையானும் தருமத்தைத் தள்ளி வாழ்ந்த
கன்மத்தின் கடைக் கூட்டானும் வயமத்தன் கடிதின் வந்தான்

'உன்மத்தனின் வஜ்ரம் போன்ற மார்பில் நீலனது கையானது இடி போன்ற வன்ம அடியைச் செலுத்தியதன் விளைவாக உன்மத்தனின் மலை போன்ற உடல் உயிரற்று வீழ்ந்ததைக் கண்கூடாகப் பார்த்தபின்னரும் அரக்கப் பிறவியின் தன்மைக்கேற்பவும் தர்ம நெறியை விட்டு விலகி வாழ்ந்த கர்ம வினையின் பயன் விளையப்போகிற நேரம் வந்துவிட்டதாலும் வயமத்தன் என்ற அரக்கர் படைவீரனும் நீலனுடன் போர் புரிய விரைந்து வந்தான்' என்பது இப்பாடலின் பொருளாகும். வன்மம் என்பது 'ஆழமான பகையுணர்ச்சி' என்ற பொருளில் பேச்சுவழக்கில் பயன்படுத்தப்படுகிறது. எனவே மனித உடலின் உள்ளுறுப்புகளை ஆழமாகப் பாதிக்கக்கூடிய பகை நரம்புமுனைகள் வன்மத்தானங்கள் என்றும் அவற்றை நுட்பமாகத் தாக்கும் பயிற்சியே வன்ம அடி முறை என்றும் குறிப்பிடப்பட்டன எனத் தெரியவருகின்றது.

வன்ம அடிமுறை = அங்கவெட்டு

வன்மத்தானங்களைத் தாக்கும் அடிமுறை, பழங்காலத் தமிழகத்தில் 'அங்கவெட்டு' எனப்பட்டது. இது 'அங்கை வெட்டு' என்பதன் திரிபாகும். விரிந்த உள்ளங்கையை அகங்கை அல்லது அங்கை எனக் குறிப்பிடுவது வழக்கம். எந்த ஆயுதமும் ஏந்தாமல் வெறும் அங்கையைப் பயன்படுத்தி எதிரியை வெட்டி வீழ்த்துகிற போர் முறையா தலால் இது அங்கைவெட்டு எனப்பட்டது. மொத்தம் நூற்றெட்டு அங்கவெட்டு முறைகள் இருந்தன எனக் கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் செல்லிநகர்ப் பெரும்பற்றப் புலியூர் நம்பி எனப்பட்ட வேம்பத்தூராரால் இயற்றப்பட்ட

திருவாலவாயுடையார் திருவிளையாடற் புராணத்தில் அங்கம் வெட்டிய படலத்தில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. ("அங்க நூற்றெட்டும் வென்றான்" - பா. 16) படுவர்மம் பன்னிரண்டு, தொடு வர்மம் தொண்ணூற்றாறு - ஆக மொத்தம் நூற்றெட்டு வர்மஸ்தானங்கள் மனித உடலில் உள்ளன என்பது சித்த மருத்துவக் கோட்பாடு. இந்நூற்றெட்டு வன்மத்தானங்களை அங்கையால் தாக்கி எதிரியை வீழ்த்தும் தொழில் நுட்பமே 'அங்க வெட்டு' எனப்பட்டது.

அங்கக்காரர்கள்

கி.பி. 12 முதல் 15ஆம் நூற்றாண்டு வரையிலான பல தமிழ்க் கல்வெட்டுகளில் 'அங்கக்காரர்', 'அங்கக் களரி' என்ற தொடர்கள் இடம்பெற்றுள்ளன.[1] (கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டைய வரலாற்று நிகழ்வு தொடர்பான) கி.பி. 15 - 16ஆம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்ட 'ஐவர் ராசாக்கள் கதை' என்ற வில்லுப்பாட்டு இலக்கியத்தில் 'அங்கஞ் சிரமிகள்' என்று அழைக்கப்பட்ட வீரர்கள் பற்றிய குறிப்பு இடம் பெற்றுள்ளது.[2] அங்கம், சிரமம் என்ற இரு வகைப் போர் முறைகளிலும் தேர்ந்தவர்களே இவ்வாறு அழைக்கப்பட்டனர். அங்கைப் போர்முறைை அங்கம் என்று வழங்கப்பட்டதெனில் வாள்வீச்சு, கோல் சுழற்றுதல் ஆகியவையே சிரமம், சிரம்பம், சிலம்பம் என்றெல் லாம் வழங்கப்பட்டன. சங்க இலக்கியமான பரிபாடலில் (18:28-29) இடம்பெறும் "காமவேள் அம்பின் தொழில் வீற்றிருந்த நகர்" என்ற வரிக்குக் கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண் டைச் சேர்ந்த உரையாசிரியர் பரிமேலழகர் "காமவேள் சிரமச்சாலை" என உரை கூறியுள்ளார்.[3] படைக்கலப் பயிற்சி நடைபெறும் இடத்தைச் சிரமச்சாலை எனக் குறிப்பிடுவது கி.பி. 12 -13ஆம் நூற்றாண்டுகளில் வழக்கமாக இருந்துள்ளது என இக்குறிப்பால் தெரியவருகிறது. சிரமப் போர்முறை அதாவது ஆயுதப் போர்முறை தொடர்ந்து பரவலாகப் பின்பற்றப்பட்டும் பயிற்றுவிக்கப்பட்டும் வந்ததால் சிரமம் என்ற சொல் கவாத்து (drill) என்ற பொருளில் அண்மைக்காலம் வரை பயன்படுத்தப்பட்டு வந்தது. சிலம்பம் என்ற சொல்லும் கோல் சுழற்றுதல் என்ற பொருளில் தொடர்ந்து வழங்கி வருகிறது. ஆனால் அங்கப் போர்முறை அதிநுட்பமானது என்பதால் பௌத்த சங்கங்கள் போன்ற தீவிரமான கட்டுப்பாடு மிக்க நிறுவனங்களால் மட்டுமே தொடர்ந்து பின்பற்றப்பட்டு வந்தது. சிங்கள பௌத்தர்களிடையே அங்கமன உனம்புவா, கெஹல் பண்ணா, கல்கோடா போன்ற சில குடும்பத்தவரிடம் மட்டும் அங்கப்போர்

மரபுகள் சில பாதுகாக்கப்பட்டு வந்துள்ளன எனக் கே.கே. பிள்ளை அவர்கள் எழுதியுள்ளார். 'தேவ அங்கம்' எனப்பட்ட பட்டுத்துணி விரிப்புகளில் அங்கப் போர்க் காட்சிகள் ஓவியமாகத் தீட்டப்பட்டன என்றும், அத்தகைய ஓவியத் துணிகள் சில இலங்கையில் பாது காக்கப்பட்டு வருகின்றன என்றும் கே.கே. பிள்ளை குறிப்பிட்டுள்ளார்.[4]

தமிழ்க் கல்வெட்டுகளைப் பொருத்தவரை, கி.பி. 11ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய வணிகக் குழுவினர் (ஐந்நூற்றுவர்) கல்வெட்டுகளிலிருந்து வணிகக் குழுவினரின் பாதுகாப்புப் படைவீரர்களுள் அங்கக்காரர்களும் இருந்தனர் என்ற செய்தி தெரிய வருகிறது.[5] கி.பி. 13, 14, 15ஆம் நூற்றாண்டுக் கல்வெட்டுகளிலிருந்து 'வலங்கை உய்யக் கொண்ட வாள்வீரர்'[6] எனப்பட்ட சான்றோர் (நாடார்) குலப்பிரிவினருள்ளும், 'வெட்டுமாவலி அகம் படியர்[7] எனப்பட்ட அகம்படிய மறவர் குலப்பிரிவினருள்ளும் சிலர் 'அங்கக்காரன்' என்ற பட்டத்தைப் புனைந்திருந்தனர். என்ற விவரம் தெரியவருகிறது.[8] எனவே கி.பி. 11ஆம் நூற்றாண்டுக் கல்வெட்டுகளில் குறிப்பிடப்பெறும் அங்கக்காரர்கள் மேற்குறித்த சமூகத்தவராகவே இருந்திருக்க வேண்டும்.

இலங்கையைப் போல் தமிழகத்தில் புத்த சமயம் குறிப்பாகப் பௌத்த பிக்குகளின் சங்கம் ஓர் அரசியல் சக்தியாக இருந்ததில்லை. புத்த சமயத்தின் தலைமையிடமாக இருந்த காஞ்சிபுரத்திலேயே கி.பி. 8ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பிறகு புத்த சமய ஆதிக்கம் தகர்ந்து விட்டது. கடற்கரையிலுள்ள துறைமுகப் பட்டினங்கள் சிலவற்றில், குறிப்பாக நாகப்பட்டினத்திலும் இராமேஸ்வரத்திலும் இலங்கையுடன் நீடித்துவந்த அரசியல்-வணிக உறவுகளின் காரணமாகப் புத்த சமயத் தொடர்பு ஓரளவு நீடித்து வந்தது. அங்கும்கூடப் புத்த சமயம் சமூகவியல் களத்தில் குறிப்பிடத்தக்க பங்கு வகிக்கவில்லை. எனவே கி.பி. 11-12ஆம் நூற்றாண்டுகளில் தமிழகத்தில் வாழ்ந்து வந்த அங்கக்காரர்கள், பௌத்த சங்கங்களின் ஆதிக்கத்தில் வாழ்ந்தவர்களல்லர்; தமிழ்ச் சமூக அமைப்பின் பிரிக்க முடியாத அங்கமாகிவிட்டவர்கள். இவர்களிடையே பௌத்த மரபுகள் சிலவற்றின் எச்சங்கள் இருந்தன என உய்த்துணர முடிகிறதே தவிர இவர்களின் நடைமுறை வாழ்வு, சைவ அல்லது வைணவ சமய நிறுவனங்களுடன்தான் தொடர்புடையதாக இருந்து வந்தது. தூத்துக்குடி மாவட்டத்தில் எப்போதும்

வென்றான் என்ற ஊருக்கருகில் சோழபுரம் என்ற ஊரிலுள்ள அணைந்தான் கோயில் என வழங்கும் சுடலைமாட சுவாமி கோயிலின் வாயிலில் கற்பலகையொன்று நிறுத்தப்பட்டுள்ளது. அக்கற்பலகையில் கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியைச் சேர்ந்த கல்வெட்டு பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. மல்லன் குடியான உத்தம சோழபுரத்து நகரத்தார் (வணிகர்கள்) வசம், அவ்வூரின் பரிக்ரகத்தைச் (போர் அவை Military Academy) சேர்ந்த தேவேந்திர வல்லவன் அங்கக்காரர்களில், கொற்றன் குடியனான கலங்காத கண்டப் பேரையன் என்பவர் நிலம் ஒன்றை விலைக்கு வாங்கி, இறந்து போன தமது மகன் குறுமன் இரட்டை என்பவனின் நினைவாகச் சிலையேற்றி, அச்சிலையின் வழிபாட்டுக்கு இறையிலியாக (அரசுக்குரிய வரியைச் செலுத்தாமல் அனுபவிக்கும் நிலமாக) அந்நிலத்தை வழங்கியுள்ளார். என்ற செய்தி அக்கல்வெட்டில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. அக்கல்வெட்டில் அரசர் பெயர், ஆட்சியாண்டு முதலிய விவரங்கள் குறிப்பிடப்படவில்லையாயினும், சடையவர்மன் சுந்தரபாண்டியனின் (கி.பி. 1250 - 1284) பட்டப் பெயரான "தேவேந்திர வல்லபன்' என்பதைத் தங்களுடைய குழுவின் பட்டப் பெயராகச் சூட்டிக்கொண்ட அங்கக்காரர்கள் தொடர்பான கல்வெட்டாதலால் அது சடையவர்மன் சுந்தரபாண்டியனின் ஆட்சிக்காலத்தில் பொறிக்கப்பட்டிருக்க வேண்டுமென முடிவு செய்யலாம். அரசரின் ஆணையோ அனுமதியோ இன்றி ஒருவர் தம் குடும்பத்தைச் சேர்ந்த ஒருவருக்குச் சமாதிக் கோயில் எழுப்பி, அதற்கு இறையிலியாக நிலமும் வழங்குகிறார் எனில் அவர் சார்ந்திருந்த குழு புத்த சங்கம் போன்ற வலிமை வாய்ந்த சுயாட்சிக் குழுவாக இருந்தாலன்றி அது சாத்தியமாகாது. மேற்குறித்த அங்கக்காரர், இறந்து போன தமது மகனுக்காகச் ‘சிலை' எனப்படும் கல் நாட்டியுள்ளார். அக்கல்லே, அணைந்தான் எனத் தற்போது வழங்கும் சுடலைமாட சுவாமியாக இருக்க வேண்டும். "என் மகன் குறுமன் இரட்டை இ(ஜென்ம) மொழிய இவனுக்கு ஸமாப்தியாக இவனை நோக்கி சிலையேத்தினமையில்'' என மேற்குறித்த அங்கக்காரர் நேர்க்கூற்றாகக் கூறுவது கல்வெட்டில் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்வாசகத்தில் இடம்பெற்றுள்ள சொல் வழக்குகள் சைவம் - வைணவம் போன்ற பெருநெறி சார்ந்தவை என்று எவ்வாறு கருத இயலாதோ அது போன்றே பேய் வழிபாடு போன்ற சிறு தெய்வநெறி சார்ந்தவையென்றும் கருத இயலாது. ஹீனயான பௌத்த மரபுகளைச் சுவீகரித்து நீடித்து வந்த தென்புலத் தெய்வ வழிபாட்டு மரபாக இது இருக்கலாம்.[10] தற்போது இக்கோயில் சான்றோர்

சமூகத்தவர்க்குரியதாக உள்ளது.

சற்றொப்ப இதற்குச் சமகாலத்தில் தூத்துக்குடி மாவட்டம் தென்திருப்பேரையை அடுத்துள்ள அங்கமங்கலம் என்ற ஊரிலும் அங்கக்காரர்கள் மிகுந்த அதிகாரத்துடன் வாழ்ந்துள்ளனர். அவ்வூரிலுள்ள நரசிம்மேஸ்வரர் கோயில் எனப்படும் சிவன் கோயில் கல்வெட்டுகளில், சோணாடு வழங்கியருளிய சுந்தர பாண்டியன் ஆட்சிக்காலம் (கி.பி. 1216 - 1239) தொடங்கி, "அங்கைமங்கலமான வீரபாண்டியன் மடிகை (மளிகை) மாநகரத்து நரசிங்க ஈஸ்வரம்" என அக்கோயில் குறிப்பிடப்படுகிறது.[11] அங்கைப் போர்வீரர்களுக்கு இறையிலி மானியமாக வழங்கப்பட்டிருந்த அங்கைமங்கலத்தின் இறைவன், சிவபிரானாக - சிவலிங்க வடிவினனாக - இருந்தபோதிலும் நரசிங்க ஈஸ்வரன் எனப் பெயர் சூட்டப்பட்டுள்ளான் எனில், எவ்வித ஆயுதமுமின்றி இரணியனைக் கொன்ற நரசிம்மருக்கு இணையான அங்கைப் போர் வீரர்களை இவ்வகையில் அரசர் கௌரவித்துள்ளார் என்று நாம் பொருள்கொள்வது தவறாகாது. இவ்வூரிலும் தற்போது சான்றோர் சமூகத்தவரே பெரும்பான்மையோராக உள்ளனர். இவ்வூரையடுத்துப் 'பணிக்க நாடான் குடியிருப்பு' என்ற ஊர் உள்ளது. பணிக்கன் என்பது போர்க்கலை கற்பிக்கும் ஆசானைக் குறிக்கும் பட்டமாகும். இப்பகுதியிலுள்ள ஆறுமுகனேரியைச் சேர்ந்த சான்றோர் சமூகத்தவர்கள் இரு நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னரே "தட்சிண மாற நாடுசீமை ஆயிரம் நாடாக்கள்" என்ற பெயரில் வணிகப் பேட்டைகள் அமைத்தல் போன்ற சுயச்சார்பு நடவடிக்கைகளில் ஈடுபட்டுத் தங்கள் நலன்களைக் காத்துக் கொண்டனர் என்பதற்குச் செப்பேட்டு ஆதாரம் உள்ளது.[12] கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டில் அங்கமங்கலம், மளிகைப் பொருள்களைச் சேமித்து மொத்த விற்பனையில் ஈடுபட்டுவந்த 'மடிகை மாநகர'மாக இருந்துவந்த வரலாற்றை நாம் கவனத்தில் கொண்டால், இவர்களின் பாரம்பரியப் பின்னணியை உணர இயலும்.

அங்கப்போர் மரபின் எச்சங்கள்

கேரளத்தைப் பொருத்தவரை பெருமாக் கோதை மன்னர்கள் காலத்தில் (கி.பி. .8ஆம் நூற்றாண்டு) அங்கவெட்டுக் கலையில் தேர்ந்தவர்களான ஈழவர் சமூகத்தவர் இருந்துள்ளனர். ஈழவர் சமூகத்தின் "ஆரோமல் சேவகர் பண்டு

அங்கம் வெட்டிய கதைகள்” நாட்டுப்புறப் பாடல்களில் பாதுகாக்கப்பட்டு வருகின்றன. கி.பி. 12ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து வள்ளுவக் கோனாத்திரி (பின்னாளில் கோழிக்கோடு சாமி திருப்பாதம் அல்லது சாமூதிரிபாத்) வேணாட்டரசர் போன்ற சிற்றரசர்களின் ஆதரவில் அங்கவெட்டுக் கலை உயிர்த்திருந்தது. கேளரத்தின் சமூக அரசியல் களங்களில் நீடித்து வந்த ஜனநாயகப்போக்கு (மருமக்கள் தாயம் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டதால் அரசர்களின் பலதார மணமும் அரச வாரிசுகளின் பதவிச் சண்டையும் பெருமளவில் தவிர்க்கப்பட்டமை, அரசர் தம்மை அதிபுருஷனாகச் சித்திரித்துக் கொள்ளாமை போன்றவை) இதற்கான உந்துசக்தியாக இருந்திருக்கலாம். ”வெட்டு மாவலி அகம்படியர்'' எனக் குறிப்பிடத்தக்க நாயர் சமூகத்தவரும்[13] ஈழவர் சமூகத்தவரும் அங்கவெட்டுக் கலையைப் பயின்று பாதுகாத்து வந்தனர். தென்பாண்டி நாட்டில் தென்காசிப் பாண்டிய அரசகுலத் தொடர்புடைய சான்றோர் குலப் பணிக்கர்கள் அங்கப் போர்க் கலையைப் பயிற்றுவித்து வந்தனர். கி.பி. 16-17ஆம் நூற்றாண்டுகள் வரை அங்கவெட்டுக் கலை உயிர்ப்புடன் இருந்தது என 'உடையார் கதை' என்ற வில்லுப்பாட்டு இலக்கியத்தால் தெரியவருகிறது.[14] அங்கக் களரி பயிற்றுவிக்கப்படும் இடம் 'இலங்கம் மடு' அல்லது 'இலங்கப் புரை' என வழங்கப்பட்டதென உடையார் கதை குறிப்பிடுகிறது. 'ரங்கம்' என்ற சொல் லங்கம் என்றும் உச்சரிக்கப்படும். இச்சொல்லுக்குரிய பல பொருள்களுள் 'போர்ப்பயிற்சிக் களம்' என்பதும் ஒன்றெனச் சூடாமணி நிகண்டால் தெரியவருகிறது. எனவே 'இலங்கம்' என்ற வழக்கிலிருந்தே இலங்கம்மடு, இலங்கப்புரை ஆகிய தொடர்கள் உருவாக்கப்பட்டுள்ளன. தூத்துக்குடி மாவட்டத்தில் ஆறுமுகனேரி முதலிய ஊர்களில் இலங்கத் தெரு, இலங்கத்தம்மன் கோயில் போன்ற இடங்கள் உள்ளன. இவையெல்லாம் சான்றோர் சமூகத்தவரோடு தொடர்புடைய இடங்களாகும்.

'அங்கம்' என்பது நீதி நிர்வாக நடைமுறையுடன் தொடர்புடைய மரபுவழிச் செயல்பாடாகவும் இருந்துள்ளதென கே.கே. பிள்ளை அவர்கள் எழுதியுள்ளார்.[15] அதாவது சத்திரியர்கள் இருவரிடையே சொத்து குறித்த தீராத வழக்கு இருக்குமானால் ஒற்றைக்கு ஒற்றை அங்கப்போர் மூலம் அவ்வழக்கு தீர்க்கப்படும். அதுவே இறுதித் தீர்வு அல்லது தீர்ப்பு ஆகும். தமிழகத்தில் இத்தகைய நீதி முறை 'சான்றவர் சிரமநீதி' என வழங்கப்பட்டதெனத் திருவாலவாயுடையார் திருவிளையாடற் புராணத்தால்

(35:4) தெரியவருகிறது. சிரமம் என்பது ஆயுதப்போர் முறையைக் குறிக்குமாதலால் அங்கப்போரைவிட வாட்போரே இதில் முதன்மையாக இடம்பெற்றது. சற்றொப்பக் கி.பி. 4ஆம் நூற்றாண்டளவில் ஈழ குலச் சான்றார் ஏனாதி நாதர்க்கும் அதிசூரனுக்கும் (சான்றார் பட்டத்துக்காகவும் அது சார்ந்த போர்க்கலை ஆசான் பதவிக்காகவும்) இத்தகைய ஒற்றைக்கு ஒற்றை வாட்போர் முறையே, வழக்கின் இறுதித் தீர்வாக மேற்கொள்ளப்பட்டது எனச் சேக்கிழாரின் பெரிய புராணத்தால் (இலை மலிந்த சருக்கம், பா. 88) தெரிய வருகிறது. கி.பி. 16ஆம் நூற்றாண்டில் மதுரை நாயக்க அரசன் விசுவநாதனிடம் ஒற்றைக்கு ஒற்றை வாட்போரில் தோற்ற கயத்தாற்றுப் பாண்டிய அரசர், பாண்டிய நாட்டின்பால் தமக்கிருந்த அதிகாரத்தை இழந்தார் எனப் பழமரபுக் கதைகள் தெரிவிக்கின்றன.[16]

வர்ம சிகிச்சையின் வரலாறு

தமிழ்க் கல்வெட்டுகளில் வர்ம சிகிச்சை முறை, 'அங்க வைத்தியம்' அல்லது 'அங்க வைஜ்யம்' எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. அன்றைய நடைமுறைப்படி அங்க வைத்யக் கல்வியும் பயிற்சியும் அரச குலத்தார்க்கும் அதிகார வர்க்கத்துக்கும் மட்டுமே உரியவையாகப் பராமரிக்கப்பட்டு இரகசியம் காக்கப்பட்டு வந்திருக்க வேண்டு மென்று நாம் புரிந்துகொள்ள முடிகிறது. அகம்படியர் (அந்தப்புரக் காவலர்) மரபினரும் சத்திரிய - பிராம்மண வர்ணக் கலப்பில் தோன்றிய உயர்குடி மருத்துவர்களுமே அங்க வைத்யர்களாக இருந்திருக்க வேண்டும். கி.பி. 1247ஆம் ஆண்டைச் சேர்ந்த நெல்லை மாவட்டம் கரிசூழ்ந்தமங்கலம் கல்வெட்டில்[17] பரசுராமன் என்ற பெயருடைய அங்க வைஜ்யருக்குரியதாக அவ்வூரிலிருந்த ஜீவித நிலத்தைத் (பணிக்கான ஊதியமாக வாழ்நாள் முழுவதும் அனுபவித்துக் கொள்வதற்குரிய விளைநிலத்தை) திருநெல்வேலி நெல்லையப்பர் கோயிலில் புதிதாக எழுப்பப்பட்ட ஆளுடைய பிள்ளையார் (திருஞான சம்பந்தர்) சந்நிதிக்குரிய தேவதான நிலமாகப் பாண்டிய மன்னர் மாற்றி வழங்கினார் என்ற செய்தி குறிப்பிடப் படுகிறது. இவ்வாறு நிலவுரிமையை மாற்றி வழங்கியதன்மூலம் அங்கவைஜ்யரின் அதிகாரம் குறைக்கப்பட்டுள்ளது என நாம் புரிந்து கொள்ளலாம். இதற்குச் சமகாலத்தில் அங்கக்காரர்களாக இருந்த சான்றோர் குலப் போர்வீரர்களுக்குக் குறிப்பிடத்தக்க சுயாட்சியதிகாரம் வழங்கப்பட்டிருந்ததாகவும், நாம் முன்னர்க் குறிப்பிட்ட கல்வெட்டு

ஆதாரங்களின் வழி அனுமானிக்க முடிகிறது. ஓரிரு கல்வெட்டு ஆதாரங்களை மட்டும் அடிப்படையாக வைத்து வரலாற்றின் இயக்கப் போக்கினைக் கணிப்பது சரியாகாது எனினும் பின்வரும் கருதுகோள்களை முன்மொழியலாம் எனக் கருதுகிறேன்:

1) கேரள மாநிலத்தைப் போலன்றி, தென்பாண்டி நாட்டில் வர்ம சிகிச்சை முறையின் பிரிவான எலும்பு முறிவு மூட்டுப் பிறழ்வு ஆகியவற்றைக் குணப்படுத்தும் பாரம்பரியச் சிகிச்சை முறையில் சான்றோர் குலத்தவர் மட்டுமே நிபுணத்துவம் உடையோராக உள்ளனர். அங்கப் போர் முறை மட்டுமின்றி, அங்க வைத்தியமும் பாண்டிய அரச குல ஆசான்களாக இருந்த சான்றோர் குலப் பிரிவினர்க்கு மட்டுமே பரிச்சயமான அறிவியலாக இருந்து வந்ததால்தான் பாண்டிய அரசின் வீழ்ச்சிக்குப் பின்னர் போர்க்கலைப் பயிற்சியைப் புறக்கணித்தோ அல்லது அதில் குறைவாகக் கவனம் செலுத்தியோ, அங்க வைத்தியத்தில் சிறப்பாகக் கவனம் செலுத்தத் தொடங்கிக் காலப்போக்கில் அதனையே தங்கள் பரம்பரைத் தொழிலாக அவர்கள் ஏற்றனர் போலும். தமிழகத்தின் வட பகுதியில், எலும்பு முறிவு போன்றவற்றுக்குரிய நுட்பமான பாரம்பரியச் சிகிச்சை முறைகளில் தேர்ந்தவர்களாகத் தெலுங்கைத் தாய் மொழியாகக் கொண்ட சத்திரிய ராஜூக்களே உள்ளனர் என்ற உண்மையும், வர்ம சிகிச்சை என்பது போர்க்கலைப் பயிற்சியின் ஓர் அங்கமாகவே கற்கப்பட்டு வந்துள்ளது என்பதற்குச் சான்றாக உள்ளது.

2) திருவிதாங்கோடு சமஸ்தானத்தைப் பொருத்தவரை சான்றோர் குலப் பிரிவினரான கள்ளச் சான்றார்கள் கி.பி. 18ஆம் நூற்றாண்டின் இடைப்பகுதி வரை திருவிதாங்கோடு அரசர்க்குக் களரிப் பயிற்சி கற்பிக்கும் ஆசான்களாக இருந்துள்ளனர். அனுஷம் திருநாள் மார்த்தாண்ட வர்மாவின் (கி.பி. 1729 - 57) படைத்தலைவராக இருந்த பிராந்தன் சாணான் எனப்பட்ட அனந்தபத்மநாபன்[18] திருவாட்டாறு நரசிங்க மடத்துக்கே தலைமை வகித்தவர் எனக் கருதப்படுகிறது. எனவே, கன்னியாகுமரி மாவட்டத்தைப் பொருத்த அளவில் வர்மாணி ஆசான்களுள் பெரும்பாலோர் சான்றோர் குலத்தவராக இருப்பதில் வியப்பில்லை.

3) தமிழகத்தில் 'வெட்டுமாவலி அகம்படியர்' சமூகத்தவர் கள்ளர் - மறவர்

சமூகத்தவருடனான தமது பூர்வபந்தங்களைத் தொடர்ந்து வந்ததால் 'குடி படை'களாக (போர்க்காலங்களில் மட்டும் போரில் ஈடுபடும் குடியானவர்கள்) நீடித்தனர். ஆனால், கேரள மாநிலத்தில் சாமந்தச் சிற்றரசர்களின் மரபைப் பின்பற்றி நம்பிதிருப்பாதம் (நம்பூதிரிபாத்) பிராம்மணர்களுடன் சம்பந்த உறவு கொண்டு முதன்மையான அதிகார வர்க்கமாக உருவெடுத்த அகம்படிய நாயர் சமூகத்தவர், தன்வந்திரியை மூலவராகக் கருதும் ஆயுர்வேத மருத்துவத் துறையின் ஒரு பிரிவாக வர்ம சிகிச்சை முறையை மாற்றினர்.

எவ்வாறிருப்பினும் மனித உடலின் வன்மத்தானங்களைத் தாக்கும் போர்க்கலையும் வன்மத்தானங்களில் உரிய அளவில் அழுத்தம் அளித்து நோய்களையும் ஊறுகளையும் குணப்படுத்தும் சிகிச்சை முறையும், 'அங்கை வெட்டு'க் கலையின் அங்கங்களாகவே தோன்றி வளர்ந்துவந்துள்ளன என்பதும் தமிழ் மொழி வழங்கிய பகுதிகளில்தான் இப்போர்க்கலை உருவாகியிருக்க வேண்டும் என்பதும் ஐயத்துக்கிடமற்ற உண்மைகளாகும்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. '"எதிரிலிசோழனங்(க)காற சேனாபதி சுந்தரபாண்டிய மாராயன்'' கி.பி. 1223ஆம் ஆண்டுக் கல்வெட்டு (தொடர் எண் 96/2004 - கோயம்புத்தூர் மாவட்டக் கல்வெட்டுக்கள், தொகுதி 1, பதிப்பு: தொல்லியல் துறை, சென்னை-8, 2006) 'அங்கக்களரி புலித்தண்டை' கி.பி. 1477ஆம் ஆண்டுக் கல்வெட்டு. (Inscriptions of Pudukkottai State No. 715.)

2. ஐவர் ராசாக்கள் கதை, வரிகள் 1341, 1498, பதிப்பாசிரியர்: நா. வானமாமலை, மதுரைப் பல்கலைக்கழகம், 1974.

3. பரிபாடல் மூலமும் பரிமேலழகர் உரையும் - பக். 184, பதிப்பு: உ.வே.சா. நூலகம், சென்னை - 90, 1980.

4. p.170, South India and SriLanka, K.K. Pillai, University of Madras, 1975. சிலப்பதிகாரத்தில் (14:108) இடம்பெற்றுள்ள, "வங்க ஈட்டத்துத் தொண்டியோர் இட்ட அகிலும்

துகிலும்'' என்ற வரியிலுள்ள "துகில்'' என்பதன் வகைகளுள் 'தேவாங்கு' என்ற வகையினை உரையாசிரியர் குறிப்பிட்டுள்ளார். (பக். 378, சிலப்பதிகார மூலமும் அரும்பத உரையும் அடியார்க்கு நல்லார் உரையும் - உ.வே.சா. நூலகப் பதிப்பு, 1976.) இது வேலைப்பாடமைந்த துகில்வகை எனப் பிங்கல நிகண்டால் அறியலாம். அங்கப் போர்க் காட்சிகள் வரையப்பட்ட பட்டுத் துணியே தேவாங்கு எனப்பட்டது என்றும், இத்தகைய நெசவு வேலை செய்தோர் தேவாங்கர் என அழைக்கப்பட்டனர் என்றும் நாம் ஊகிக்கலாம்.

5. கி.பி. 1076ஆம் ஆண்டுக்குரிய சமுத்திராபட்டி வீரதாவளம் கல்வெட்டு, வரி 15, பார்க்க: பக். 7, ஆவணம், இதழ் 2, தமிழகத் தொல்லியல் கழகம், தஞ்சாவூர், ஏப்ரல் 1992.

6. பக். 148-9, 'வலங்கை மாலையும் சான்றோர் சமூகச் செப்பேடுகளும்', சீ. இராமச்சந்திரன், பதிப்பு: உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை - 113, 2004.

7. பக்.238-40, கொங்கு நாட்டுச் சமுதாய ஆவணங்கள் - கணக்கன் கூட்டத்தார் பட்டயம், பதிப்பாசிரியர்: செ. இராசு, தமிழ்ப்பல்கலைக் கழகம், தஞ்சாவூர், 1991.

8. "மக்கள் நாயனான பராக்ரம பாண்டிய மாவலி வாணாத ராயன் கட்டின பாவனங்(க) காறன் சந்தி" - கி.பி. 1258க்குரிய திருக்கோளக்குடிக் கல்வெட்டு (Annual Report on Epigraphy - 58/1916- Directorate of Epigraphy, A.S.I- Mysore. மேற்கண்ட ஆய்வறிக்கையில் இக்கல்வெட்டைப் பற்றிய ஆங்கிலக் குறிப்பு மட்டுமே உள்ளது.)

9. பக். 10, வரலாறு - இதழ் 3, இராசமாணிக்கனார் வரலாற்றாய்வு மையம், திருச்சிராப்பள்ளி - 17, ஆகஸ்ட் 1994.

10. சிலை என இக்கல்வெட்டில் குறிப்பிடப்படுவது, மக்கள் வழக்கில் 'கல்லெடுப்பு' எனப்படும் மரணச் சடங்குடன் தொடர்புடையதாகும். சுடலைமாடசாமி போன்ற மாட வழிபாட்டு மரபின் வேர்களை மதுரைக்குரிய பழம் பெயரான 'நான்மாடக் கூட'லில் காணலாம். சுடலைமாடம் என்பதே

நெய்தல் தலைவனான வருணன் வழிபாட்டுடனும், பிணத்தை வைக்கிற மேடை எனப் பொருள்படும் 'சிதா' (சிதை) என்ற வேர்ச் சொல்லிலிருந்து தோன்றிய பௌத்த 'சைத்ய' மரபுடனும் தொடர்புடையதாகும். மதுரைக்காஞ்சியில் (வரி. 447) இடம்பெற்றுள்ள 'கடவுட் பள்ளி' பௌத்தப் பள்ளி என்றே உரையாசிரியர்கள் பொருள் கொண்டுள்ளனர் என்பது இந்த இடத்தில் தொடர்புபடுத்திச் சிந்தித்தற்குரியது. (பார்க்க: பக். 390, பத்துப்பாட்டு மூலமும் நச்சினார்க்கினியர் உரையும், உ.வே.சா நூலகப் பதிப்பு, சென்னை - 90, 1974.)

11. Annual Report on Epigraphy, B.356 to B 373 /1950.

12. p. 242, Thoothukudi District Gazetteer, Vol.I, Editor: R. Sinnakkani, Published by Department of Archives and Historical Research, Chennai - 8, 2007.

13. '"படை வெட்டும் மகாபலி வம்சத்தவரான அகம்படிய மறவர்'' எனப் பொருள்படும். "நாயன்மாராய உள் அகம்படிக்கார்'' என்ற குறிப்பு மலையாள இலக்கியங்களில் இடம்பெறுகிறது. (நாயகர் என்பதன் மரூஉவான நாயர் என்பது சாதிப்பட்டமே; சாதியின் பெயரன்று.)

14. 'உடையார் கதை' பதிப்பு : தி. நடராசன், சோதிமணி, மதுரை.

15. South India and SriLanka, K.K. Pillai, University of Madras, 1975.

16. பழங்குடித் தன்மை கொண்ட இத்தகைய நீதி நிர்வாக முறை, பிரிட்டிஷ் கிழக்கிந்தியக் கும்பினியின் நிர்வாக அமைப்பில்கூடப் பின்பற்றப்பட்டுள்ளது. வாரன் ஹேஸ்டிங்ஸ் வங்காள மாநில ஆளுநராக இருந்த காலகட்டத்தில், அவருக்கும் வேறோர் அதிகாரிக்குமிடையே வழக்கு ஏற்பட்டபோது, நேரடிச் சண்டைக்கு ஏற்பாடு செய்யப்பட்டு வாரன் ஹேஸ்டிங்ஸ் அதில் வென்றதால் அவரே நீதிவான் எனத் தீர்ப்பளிக்கப்பட்டது. (பார்க்க: "நெய்க்குடத்தில் கைவிடுதல்" மயிலை. சீனி. வேங்கடசாமி ஆய்வுக்கட்டுரைகள் - பாகம் 1, பதிப்பு: மே.து. ராசுகுமார், ப. சரவணன். மக்கள் வெளியீடு, சென்னை – 2001.)

17. A.R.E. 595/1916.

18. குழித்துறை (குமரி மாவட்டம்) முன்சீப் நீதிமன்றத்தில் O.S. 408/1961 என்ற எண்ணிடப்பட்ட வழக்குத் தொடர்பாகச் சமர்ப்பிக்கப்பட்டு, உண்மையான ஆவணமாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட கி.பி. 1748ஆம் ஆண்டுக்குரிய செப்பேடு, குமரிக் கவிஞர் கே.பி. வரதராசன் (தச்சன்விளை) வசம் உள்ளது. நேரில் பார்வையிடப்பட்டது.

****